Theologische Quartalschrift


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

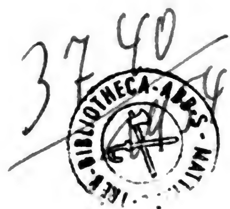
von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1888.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur idealistisch-realistischen Streitfrage.

Von Pfarrer C. Th. Isenkrahe.

So eben erschien bei F. Kirchheim in Mainz eine erkenntnistheoretische Schrift von Dr. E. L. Fischer [1]), welche bei der großen Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes und der sehr frappierenden Art der Behandlung nicht verfehlen dürfte, die Augen weiterer Kreise auf sich zu ziehen. Der Verf. will, wie das auch Referent fr. Z. versucht hat [2]), den Idealismus widerlegen und dem Realismus eine solide wissenschaftliche Begründung geben, verfolgt aber sein Ziel auf einem Wege, von dem man bisher geglaubt hat, daß er nicht zum Realismus, sondern

1) Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus. Mainz 1887.

2) Idealismus oder Realismus? Leipzig 1883.

zum Idealismus hinführe, und der jedenfalls als ein vollständiger Bruch mit der Auffassung der alten Schule bezeichnet werden muß. Daß diese Auffassung korrekturbedürftig ist, wird allerdings kaum mehr verkannt werden können; ja vielleicht müssen die Korrekturen weiter gehen, als die meisten Freunde der Scholastik jetzt noch zugeben. Aber der Versuch, den Standpunkt der Alten gänzlich zu verlassen und in die Bahnen der modernen Philosophie einzulenken, wie es hier geschieht, scheint doch bedenklich, und möchte ich mir daher eine kurze Erwiderung gestatten. Ich bin nämlich der Meinung, daß die Stellung, welche die aristotelisch-thomistische Schule in dieser Frage einnahm, nicht nur im Wesentlichen richtig, sondern auch mit dem Realismus geradezu solidarisch ist — sowie umgekehrt die moderne Philosophie unheilbar am Idealismus krankt — und der weitern Meinung, daß der Realismus die ganz unentbehrliche Grundlage des Glaubens bildet.

Auffallend ist, daß der Verf. auch Letzteres bestreitet. In der Vorrede nämlich, wo er meint, daß alle Philosophen unbeschadet ihrer religiösen Parteistellung seinen Ausführungen zustimmen könnten, heißt es: „Als ob die verschiedenen Probleme des Gültigkeitswertes der Wahrnehmungen, der Realität der Außenwelt, der objektiven Bedeutung der Begriffe, des Ursprungs und der Geltung des Kausal- und Substanzsatzes u. s. w. mit der Religion etwas zu schaffen hätten"! Nimmt man hierzu noch die Definition von Idealismus, wie sie S. 52 gegeben wird, wonach man darunter „diejenige erkenntnistheoretische Ansicht" versteht, „welche behauptet, daß unsere Wahrnehmungen und Begriffe nur Produkte unseres

Bewußtseins, unserer sinnlichen Organisation und Thätigkeit seien und mit den Dingen der Außenwelt, falls es überhaupt solche gibt, nichts gemein haben", so muß man doch fragen: was soll denn, wenn die ganze Außenwelt schwankt, aus der historischen Basis des Christentums werden? Auch der „Ursprung des Kausalsatzes" und die übrigen genannten Dinge sind durchaus nicht so indifferenter Natur, wie sie auf den ersten Blick aussehen. Der Glaube bedarf der objektiven Gültigkeit des Denkens mit allen dazu gehörigen Requisiten.

Uebrigens faßt der Verf. den Idealismus entschieden zu äußerlich auf, wenn er an letzt genannter Stelle fortfährt: „Der ächte Idealismus wurzelt und gipfelt in dem Satze: wir erkennen nur Vorstellungen und kommen aus dem Vorstellungsbereich nicht hinaus". Nein, hier liegt weder die Wurzel noch der Gipfel des Idealismus. Der angeführte Satz ist einfach eine Konsequenz aus falscher Prämisse, und zwar nur eine von den vielen, die sich überhaupt ziehen lassen. Wo die letzte liegt, also der „Gipfel", das läßt sich gar nicht sagen. Jedenfalls sind die letzten Konsequenzen noch gar nicht gezogen. Wäre es nicht z. B. ganz konsequent, wenn die Herren Idealisten, statt Vorlesungen zu halten und Bücher zu schreiben, einmal anfingen, mit ihren Vorstellungs-Menschen sich inwendig zu unterhalten? An seinen Konsequenzen wäre der Idealismus längst zu Grunde gegangen, wenn man sie nur rechtschaffen hätte ziehen wollen. Doch wäre dieses Ende, ich möchte sagen ein gewaltsames gewesen; um ihn wissenschaftlich und gründlich zu überwinden, muß man den ersten Prämissen, der eigentlichen „Wurzel" des weitverzweigten Irrtums nachspüren

und sie ausreißen. Wo aber die Wurzel steckt, das wird sich noch zeigen. Sehen wir uns zunächst den allgemeinen Inhalt des Buches ein wenig an.

Nachdem der Verf. in einer trefflichen Einleitung „Begriff und Aufgabe der Philosophie“ klargestellt hat, läßt er einerseits die Idealisten in ihren Hauptvertretern Revue passieren, um ihre Theorien zu prüfen und zu widerlegen, andrerseits aber wendet er sich auch gegen verschiedene Realisten, von denen er glaubt, daß sie nicht glücklich in der Verteidigung ihrer Sache waren. So wird zunächst der „morphologische Realismus“ des Aristoteles eingehend behandelt; derselbe leidet an so schweren Gebrechen, daß die später von der Scholastik daran vorgenommenen kleinen Verbesserungen die verlorene Sache nicht retten können. Alsdann folgen die mehr oder weniger realistischen Theorien von Comte, v. Kirchmann, Trendelenburg und v. Hartmann; sie alle sind unhaltbar. Die einschlägigen Arbeiten von Pesch werden nur im Vorbeigehen berührt; dieser Autor vertritt einen „extremen“, einen „naiven und unkritischen“ Realismus (S. 440). Auch Ref. wird nicht ganz übergangen; er erhält eine besondere Anmerkung, die sich mit seiner Wahrnehmungstheorie beschäftigt und mit den Worten schließt: „Sonach trägt auch diese realistische Theorie den allgemeinen und konstanten Bewußtseinsthatsachen gerade in den Hauptpunkten nicht genügend Rechnung und vermag deshalb nicht das zu leisten, was sie erstrebt. Es zeigt sich auch hier, wenn auch in geringerem Maße als sonst, eine unrichtige Interpretation des Sachbestandes“ (S. 381). Alles in allem hat der Verf. den Eindruck gewonnen, daß „jetzt auf erkenntnistheoretischem Gebiet eine gewisse Stag-

nation in Erzeugung originaler fruchtbarer Gedanken Platz greift". Deshalb „dürfte es um so besser sein, wenn durch eine Erschütterung fest gewordener Ansichten die geistigen Spannkräfte wieder mehr in lebendige Kraft umgesetzt werden". „Freilich", so heißt es dann weiter, „werden energische Reaktionen nicht ausbleiben" ...... Aber sie schaden nicht, die lebendige Kraft muß sich ja bethätigen. Schlimmer wäre es, wenn es dem Verf. nicht gelingen sollte, die nötige Aufmerksamkeit auf sein Buch zu lenken, aber in diesem Punkte hat er gute Hoffnung. „Man mag ja vielleicht das famose „Todtschweigesystem" oder auch das bekannte Bagatellmäßigbehandeln auch hier versuchen; aber dieses Buch wird, wie ich hoffe, sich selbst seinen Weg bahnen und nicht ohne Einfluß auf die fernere Behandlung der bezüglichen Probleme bleiben, da es tief in die bisherigen Anschauungen einschneidet. Auch gibt es meines Wissens kein Werk, das die erkenntnistheoretischen Grundfragen mit gleichen kritischen Waffen behandelt, wie es hier geschieht" (Vorrede).

Die Leser werden aus den frühern Andeutungen schon erraten, was mit den „kritischen Waffen" gemeint ist. Der Verf. will nämlich den Idealismus vom erkenntniskritischen Standpunkte aus widerlegen. Es ist das der Standpunkt der modernen Philosophie, den diese dem „Dogmatismus" der alten Schule entgegengestellt hat, und der in dem Grundsatze besteht, daß das Erkennen aus seinen Quellen heraus auf seine Aechtheit müsse geprüft werden. Was kann ich wissen? fragt Kant, und diese Frage stellt er an die Spitze seiner Philosophie. Der Verf. referiert über Kant und sein reformatorisches Vorgehen wie folgt: „Der Vater des Kritizismus ist

zugleich der Vater der neuern Erkenntnistheorie ..... Während früher die Metaphysik als die Hauptdisziplin der Philosophie galt, besitzt seit Kant die Erkenntniskritik diese Dignität. K. fand nämlich in der bisherigen Philosophie zwei Richtungen vor: den Dogmatismus auf der einen und den Skeptizismus auf der andern Seite. Der philosophische Dogmatismus geht von der Voraussetzung aus, daß wir die Dinge erkennen wie sie sind, und daß daher die Dinge so existieren, wie wir sie anschauen und denken. Der Skeptiker bestreitet dieses und leugnet die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis. Infolge dessen, sagt K., herrsche in der Philosophie eine völlige Anarchie und sei dieselbe zum Gegenstand der Verachtung und der Gleichgültigkeit geworden. Solle die Philosophie nicht allen Kredit in der Wissenschaft verlieren, so müßten für sie neue Grundlagen gelegt werden. Dies könne aber nur durch eine genaue Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens geschehen. Und darauf ziele seine „Kritik der reinen Vernunft" ab" (S. 79). Wiewohl nun der Verf. in vielen Einzelheiten recht scharf gegen K. polemisiert, so stellt er sich doch in der Hauptsache mit ihm auf gleichen Boden. Die „Kritik" bildet seine konstante Forschungsregel. Er hält eben „die Forderung für berechtigt, daß die spezifische Aufgabe der Philosophie heutzutage darin bestehe, alle ihre Probleme vom erkenntniskritischen Gesichtspunkte aus zu behandeln. Die Erkenntniskritik muß alle philosophischen Untersuchungen leiten" (S. 36). Daher denn auch der „kritische" Realismus, für den der Verf. eintritt, im Gegensatz zu dem „naiven und unkritischen" der alten Schule.

In Konsequenz seines Standpunktes muß und will

nun der Verf. nachweisen, daß wir wirklich die nötigen Mittel besitzen, um zur sichern Kenntnis der Außenwelt zu gelangen (Kap. 5 § § 1—4, bes. § 4), und daß die Logik im Denken auch die äußere Welt beherrscht (§§ 5—8). Das sinnliche wie das übersinnliche Erkennen soll auf diese Weise in seiner objektiven Gültigkeit nachgewiesen werden. Allein ich bin der Meinung, daß hier wie da eine kontinuierliche petitio principii mit unterläuft, und daß diese auch ganz unvermeidlich ist. Will man über die bloße Hypothese — mit der der Realist sich nicht begnügen kann — hinaus, so müssen einerseits Erfahrungen benutzt werden, die wir der — doch noch erst zu beweisenden — Außenwelt selber entnehmen, und andrerseits ist man auf allerlei Spekulationen, Erwägungen, Betrachtungen, kurz auf das logische Denken angewiesen, dessen objektive Gültigkeit doch eben in Frage steht. Ueber letzteren circulus braucht wohl nichts weiter gesagt zu werden. Was aber den erstern Punkt, das sinnliche Erkennen angeht, so könnte ich mich der Kürze halber einfach auf das beziehen, was sich darüber in meinem Schriftchen S. 6—8 findet. Versuche solcher Art sind nämlich schon viele angestellt worden, und ich meine generell gezeigt zu haben, daß darauf ein für allemal zu verzichten ist. „Es fehlt jede Prämisse, auf die man seinen Schluß gründen könnte; die erste, die sich darböte, wäre das zu Erschließende selbst“ (S. 7). Da der Verf. jedoch von meinen Ausführungen nicht befriedigt scheint — er nimmt gar keine Notiz davon —, so dürfte es sich immerhin empfehlen, seine Argumente etwas näher zu betrachten.

Kap. 5 § 1 wird der „Ausgangspunkt“ der Betrach-

tung fixiert. Da heißt es: „Was unsern prinzipiellen Standpunkt im allgemeinen betrifft, so stellen wir uns in den erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf den Boden der allgemeinen und konstanten Bewußtseinsthatsachen. Diese bilden unsern festen Stütz- und Ausgangspunkt". Hier müssen wir schon gleich einen Augenblick verweilen und einige Fragen stellen. Wie kommt denn der Erkenntniskritiker, der das Dasein der Außenwelt beweisen will, zu den „allgemeinen" Bewußtseinsthatsachen? Gibt es denn auch noch andere Menschen, die ein Bewußtsein haben? — Ei gewiß! Es gibt viele Menschen: wir sehen und hören sie ja! Und wir wissen auch, daß sie alle ein Bewußtsein haben: sie sagen es uns ja! — Weitere Frage: Können die Menschen uns nicht auch wohl einmal die Unwahrheit sagen? — Ja, das kommt vor; aber alle Menschen thun das doch so leicht nicht: das lehrt die Erfahrung. Fernere Frage: Sind denn alle Menschen schon befragt worden? — das nicht, aber es genügt auch schon die Zahl der wirklich gefragten Menschen; darüber kann man sicher sein auf Grund vielfacher Erfahrung. Fernere Frage: könnten denn nicht alle Menschen zusammen sich täuschen? — doch nicht leicht; das lehrt ebenfalls wieder die Erfahrung. Weitere Frage: imputieren denn nicht die Idealisten dem ganzen Menschengeschlechte wirklich die allerschwersten Täuschungen? — Weitere Fragen unterdrücke ich; sie ließen sich noch geradezu häufen. Die „allgemeinen" Bewußtseinsthatsachen werden also außer Betracht bleiben müssen. Können die „konstanten" genügen? Ja wohl, wenn es keine konstanten Täuschungen gäbe! Aber solche Täuschungen haben ja gerade den Grund abgeben

müssen für die Erkenntniskritik. Warum verließ man denn den alten „Dogmatismus"? Gewiß nicht durch allerlei vermeintliche konstante und generelle Täuschungen wollte man sich fortab sicherstellen durch die „Kritik" des Erkennens. Und es ist ja auch bekannt, wie diese „Kritik" Schritt für Schritt immer mehr „Täuschungen" an's Licht gezogen hat, die dem ganzen Menschengeschlecht passiert seien. Wir werden im Folgenden gelegentlich auf diesen Punkt noch zurückkommen. Gehen wir einstweilen weiter.

Nach obigen Worten fährt der Verf. fort: „Schon hierin dürfte sich ein Unterschied zwischen unsern Erörterungen und den meisten andern erkenntniskritischen Positionen bemerklich machen. Die Einen gehen von metaphysischen, die Andern von physikalisch-psychologischen und wieder Andere von traditionell-psychologischen Voraussetzungen aus, stellen auf Grund derselben eine Theorie auf und meistern danach die Thatsachen, indem sie dieselben, da sie nicht in ihre Theorie passen, als Täuschungen erklären oder sie doch umdeuten und ummodeln. Das verstößt jedoch unseres Erachtens gegen die oberste Forschungsmaxime, der zu folge man die Thatsachen respektieren soll . . . . . Wir schlagen deshalb einen andern (Weg) ein, indem wir von den allgemeinen und konstanten Bewußtseinsthatsachen, wie sie die innere und äußere Erfahrung bietet, ausgehen, dieselben auf ihren realen Erkenntniswert prüfen und sie wenn möglich durch eine Theorie zu erklären suchen". Diese Sätze enthalten unzweifelhaft viel Wahrheit, aber ich bin der Meinung, daß der Verf. in den Fehler der „meisten Erkenntniskritiker" selber hineinfällt.

Es ist richtig, daß man nicht vorgefaßten Theorien zu lieb an den Thatsachen rütteln darf, und es ist leider auch richtig, daß in diesem Punkte von den Erkenntnistheoretikern viel gesündigt wird. Schon Pesch hat auf diesen Fehler suo loco hingewiesen, und ich habe seine Worte mit Beifall citiert (Id. o. R. S. 15). Aber damit ist die Sache nicht abgethan. Einesteils nämlich bleibt die nötige Begründung für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einen oder andern Methode noch beizubringen, damit man etwas mehr hat als ein bloßes „Trachten“, und anderenteils muß dann die Nutzanwendung aus der als wahr erhärteten Regel gezogen werden, damit man weiß, was denn eigentlich auf Grund derselben zu den „Thatsachen“ zu rechnen ist. Die letztere Frage bleibt ja augenscheinlich zunächst noch offen, trotzdem auf sie gerade alles ankommt. Ist es vielleicht die Willensmeinung des Verf., daß die Existenz der Außenwelt ohne weiteres zu den „Thatsachen“ gerechnet werden soll, von denen er „ausgeht“? D. w. d. i. will er das sinnliche Erkennen ohne weiteres als wahr gelten lassen? Das ist aber in der That der Gedanke des genannten Vertreters der alten Schule, und diesem Gedanken gebe ich meine Zustimmung. Hiernach hat die Wissenschaft nichts weiter zu thun, als nachträglich die Theorie zu suchen für das als wahr von vorn herein vorausgesetzte Erkennen. Nicht so faßt unser Autor seine Aufgabe auf. Als richtiger Erkenntniskritiker will er die Bewußtseinsthatsachen „auf ihren realen Erkenntniswert prüfen“ und so also herausbringen, ob und in wie weit sie der objektiven Wirklichkeit entsprechen. Zwar will er auch wieder von ihnen „ausgehen“, aber faktisch geht er

nur insofern von ihnen aus, als sie ihm das Prüfungsobjekt darbieten. In diesem modus procedendi nun finde ich eben den Fehler der „meisten Erkenntnistheoretiker", welche das Verhältnis von Theorie und Thatsachen auf den Kopf stellen. Die Thatsachen gehören zu unterst. Aber warum denn? Die Antwort ist sehr einfach, und sie enthält zugleich auch die Lösung der Frage, was denn im vorliegenden Falle zu den Thatsachen zu rechnen sei.

Es liegt in der Natur der Sache, daß man beim Forschen fortzuschreiten hat vom Bekannten zum Unbekannten. Deshalb war es stets üblich, von den Thatsachen auszugehen. Die Thatsachen kennt man, die Theorien aber sucht man erst. Von diesem Gesichtspunkte ließen sich denn auch die Alten bei ihren erkenntnistheoretischen Forschungen leiten. Daß es eine reale Außenwelt gibt, hat Jeder gewußt, ehe er philosophisch zu spekulieren begann. Ja noch mehr. Ehe wir noch wußten, daß wir Augen und Ohren haben, bethätigten wir schon das Gesicht und Gehör und lernten dadurch die „Thatsache" der Außenwelt kennen. Als wir dann später auf unsere Augen und Ohren aufmerksam wurden, war auch schon ein Stück von der „Theorie" gefunden, und es blieb nun der Wissenschaft vorbehalten, dieses Stück zu vervollständigen d. h. also anzugeben, wie denn beim Sehen und Hören sowie überhaupt beim sinnlichen Wahrnehmen der Perzeptionsakt verläuft. Das war der sehr einfache modus procedendi bei den Alten. Später aber ging man dazu über, vom Unbekannten der Theorie aus das Bekannte, die Thatsachen zu prüfen, und das ist denn heutzutage das Verfahren der „meisten Erkenntnistheoretiker".

§ 2 ist überschrieben: „Die innere Erfahrung und ihr realer Erkenntniswert", § 3: „Wie gelangen wir ursprünglich zur Anerkennung einer äußern Realität überhaupt? Schopenhauer. Helmholtz. J. St. Mill. Rosmini. C. Schaarschmidt. Wundt", § 4: „Die äußere Wahrnehmung und ihr realer Erkenntniswert". Man bemerke also, wie auch die innere Erfahrung auf ihren realen Erkenntniswert noch erst muß geprüft werden. Man bemerke ferner, was das äußere Erkennen betrifft, den Fortschritt von der Theorie zur Thatsache. Um die äußern Thatsachen feststellen zu können, muß zuerst Umschau unter den verschiedenen Theorien gehalten werden, damit man die richtige heraus finde bezw. nach Verwerfung aller Platz für die richtige gewinne.

§ 4 beginnt: „Im Verlaufe unserer bisherigen Kritik der verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte sind wir im allgemeinen zu folgenden Ergebnissen gelangt: I. das äußerlich Wahrgenommene oder die Wahrnehmungsobjekte sind nicht innere Seelen- oder Bewußtseinszustände, mag man diese als Empfindungen oder als Vorstellungen fassen. Denn 1. wir nehmen nie die bezüglichen Objekte als derartige innere Zustände oder Vorstellungen wahr, während wir doch sonst der wirklichen — auch von den Gegnern als solche anerkannten — bewußtseinsimmanenten Vorkommnisse als in uns selbst befindlicher Vorgänge inne werden. Weiß ja Jeder, daß z. B. die Gefühle der Lust und des Schmerzes, der Freude und der Trauer, die Affekte der Liebe und der Sehnsucht, des Abscheues und des Hasses, seine Willensentschlüsse u. s. w. Ereignisse sind, die in seinem Innern vor sich gehen. Die äußere Wahrnehmungsobjekte bekunden sich jedoch nie

als etwas uns Immanentes. Woher also der thatsächlich allgemeine und konstante Unterschied dieser beiden Klassen von Objekten, wenn wirklich sowohl die einen als die andern, wie man behauptet, Vorgänge in uns sind? Diese wichtige Frage wurde von der betreffenden Seite noch nicht befriedigend beantwortet. Denn weder die Projektions- noch die bezügliche Kausaltheorie ist, wie ich früher eingehend gezeigt habe, zur Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit geeignet, noch sind diese Theorien irgendwie empirisch fundiert".

Was zunächst die empirische Fundierung angeht, so wird darauf der Verf. seinerseits eben so wohl verzichten müssen, wie seine Gegner. Durch die äußere Erfahrung kann nichts fundiert, bestätigt werden, so lange diese Erfahrung selber in Frage steht, d. h. so lange es zweifelhaft ist, ob nicht die ganze vermeintliche Außenwelt lediglich dem Innern angehört. Im Uebrigen aber leuchtet wohl ein, daß mit der angeführten Argumentation sich der Realismus höchstens als Hypothese begründen läßt. Was ist denn bewiesen mit der Frage „woher der Unterschied u. s. w."? Die extremen Subjektivisten leiten diesen Unterschied einfach von unserer subjektiven Organisation her, die es mit sich bringe, daß wir einige Erkenntnisobjekte nach außen, andere nach innen verlegen. Nun also beweise man, daß dem nicht so sein kann, daß vielmehr der Zwang, dem wir bei dem Verlegen nach außen unterliegen, auch faktisch nur von außen herrühren kann. Bei diesem Nachweis wird es sich dann aber auch empfehlen, Ausdrücke wie „Jeder weiß ja" zu vermeiden. Jeder weiß auch, daß es eine reale Außenwelt gibt, aber was folgt daraus? Das „Wissen" soll ja auf seine Recht-

heit geprüft werden. Nicht einmal den Gebrauch des Wortes „Jeder" kann ich dem Erkenntniskritiker gestatten. Er selbst verlegt einige Erkenntnisobjekte nach außen, andere nach innen, und nun hat er sich zu fragen: 1. wie komme ich dazu, daß ich beides thue, und 2. mit welchem Rechte thue ich es? Diese 2. Frage ist die Hauptsache, und in ihr liegt denn auch die Hauptschwierigkeit. Bestätigung von außen ist nicht möglich, und das eigene innere Thun gilt ja als problematisch. Da ist guter Rat teuer.

„2. Wären", so heißt es weiter, „die von mir äußerlich wahrgenommenen Objekte in Wahrheit in mir selbst befindliche Bewußtseinsthatsachen, dann könnte weder ich, noch viel weniger könnte ein Anderer sie als außer mir vorhandene Gegenstände beobachten. Ich sehe z. B. da drüben einen Baum. Nun nehmen wir nach der herkömmlichen Theorie an, dieses Objekt sei ein Empfindungs-Komplex oder eine Vorstellung in meinem Bewußtsein. Wenn dann ein Anderer dasselbe Objekt wahrnehmen wollte, so müßte er es offenbar als einen Empfindungskomplex oder als eine Vorstellung in meinem Innern sehen. Thatsächlich ist aber weder das Eine noch das Andere der Fall. Denselben Gegenstand, welchen ich da drüben betrachte, sehen wohl noch so und so viele Andere, aber keiner sieht ihn als eine Empfindungsgruppe oder Vorstellung in meinem Kopfe, sondern alle nehmen ihn als etwas außer mir und ihnen Existierendes wahr. Ja wir sind, wie unleugbar die Erfahrung lehrt, gar nicht imstande, die subjektiven Bewußtseinszustände eines Andern — seien sie Empfindungen oder Vorstellungen oder sonst etwas — an sich wahrzunehmen. Wäre also

das von mir sinnlich Wahrgenommene wirklich ein derartiger Zustand meines Innern, eine Empfindung oder Vorstellung, dann wäre es unmöglich, daß ihn ein Zweiter und Dritter unmittelbar beobachte; und selbst angenommen, es wäre möglich, dann müßte er ihn offenbar in meinem Bewußtsein und nicht außer mir schauen. Der eklatante unbestreitbare Thatbestand bestätigt aber das Eine so wenig wie das Andere. Denn faktisch nehmen viele verschiedene Subjekte in demselben Moment dasselbe Objekt wahr, und alle nehmen sie es an demselben Ort als etwas Aeußeres wahr". Dem gegenüber kann ich wohl auf früher Gesagtes verweisen. Wenn wir erst wissen, daß es andere Subjekte gibt, dann sind wir weit genug.

„3. Die äußern Wahrnehmungsgegenstände sind größtenteils derart beschaffen, daß wir uns auch praktisch an ihnen bethätigen können: sie leisten unserer Willensaktion meistens Widerstand, wir können sie vielfach mit den Händen greifen, sie in Bewegung und Ruhe versetzen. Das alles können wir aber erfahrungsgemäß mit unsern subjektiven Bewußtseinszuständen: den Empfindungen und Vorstellungen nicht. Auf einem bloß vorgestellten Stuhl kann man bekanntlich so wenig sitzen, als mit einer bloß vorgestellten Feder thatsächlich schreiben. Eine bloß vorgestellte Torte kann man so wenig wirklich essen, als eine solche uns irgendwie sättigt. Aber auf einem äußerlich wahrgenommenen Stuhl kann man sich niederlassen und eine äußerlich wahrgenommene Torte kann man genießen und erhält dabei das Gefühl einer gewissen Sättigung. Demnach ist das sinnlich Wahrgenommene mehr als bloße Vorstellung und etwas Anderes, als ein

subjektiver Bewußtseinszustand. Es muß etwas außerhalb meines Bewußtseins sein, da einerseits das, was thatsächlich in demselben vorgeht, erfahrungsgemäß sich auch als ein solch' Inneres bekundet, und da wir andrerseits nicht im Stande sind, faktische Bewußtseinselemente derart aus uns hinaus zu versetzen, daß sie denselben Charakter der Objektivität, der Aeußerlichkeit und der Sachlichkeit empfangen, wie ihn allgemein und konstant die sinnlichen Wahrnehmungsobjekte besitzen".

Auch hier haben wir wiederum den vitiösen Rekurs auf die Erfahrung. Alle Erfahrung steht ja in Frage, d. h. es fragt sich, ob das, was wir für Erfahrung, für „praktische Bethätigung", wirkliches Essen, Sitzen u. s. w. halten, alles das auch wirklich ist, oder ob wir es nicht überall mit bloßen Vorstellungen zu thun haben. Letzteres ist ja bekanntlich die subjektivistische Auffassung, welche der Verf. selber richtig zeichnet mit den Worten: „Der ächte Idealismus wurzelt und gipfelt in dem Satze: wir erkennen nur Vorstellungen und kommen aus dem Vorstellungsbereich nicht hinaus. So wenig wir über unsern eigenen Schatten springen können, so wenig können wir unsern Vorstellungskreis transszendieren. Unsere Welt ist lediglich Vorstellungswelt" (S. 52). Nun gut; so wird also auch alle Erfahrung zur Vorstellung. Der „Sprung über den Schatten" gelingt eben auch dem Verf. nicht.

Weiterhin wird dann noch auf die in den Träumen und Halluzinationen liegende Objektion Rücksicht genommen. „Der Halluzinierende und Träumende hält zwar in seinem abnormen Zustande seine Vorstellungsgegenstände für objektiv, aber daß sie dadurch nicht denselben Charakter der

Aeußerlichkeit und Realität gewinnen wie die normalen Wahrnehmungsobjekte, geht daraus hervor, weil sie einerseits nicht auch von andern Subjekten wahrgenommen werden und andrerseits eine praktische Bethätigung an ihnen nicht möglich ist. Ein Halluzinationsobjekt kann man eben so wenig mit den Händen ergreifen und zur Thüre hinauswerfen, wenn es uns unbequem ist, als man auf einen geträumten Sessel sich wirklich setzen kann". Nochmals: alle „Wirklichkeit" ist in Frage. Die Träumer haben schon oft auf ihre geträumten Sessel sich „wirklich" gesetzt, auch „wirklich" schon allerlei zur Thüre hinausgeworfen sowie Torten gegessen und dabei ein gewisses Gefühl der Sättigung verspürt.

Auf diese Weise kommt man nicht weiter. Es wird dem Verf. nichts übrig bleiben, als entweder seinen Standpunkt — den „erkenntniskritischen" — zu opfern oder aber den Realismus. War er früher Idealist — ein „idealistischer Saulus", der zum „realistischen Paulus" geworden sei (Vorrede), so muß er entweder noch weiter vorwärts, oder wieder zurück.

Welcher von beiden Schritten aber, ganz a priori betrachtet, am meisten für sich hat, das deutet er selber schon an durch die sehr zutreffende Bemerkung, daß auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete eine gewisse „Stagnation in Erzeugung originaler, fruchtbarer Gedanken" sich bemerklich mache. So ist es. Der Idealismus kann unmöglich einem vernünftigen Menschen recht behagen, und deshalb häufen sich die Versuche, ihn zu überwinden, immer mehr. Immer aber geht man „kritisch" dabei vor. Bei allen Differenzen im Einzelnen bleibt die „Kritik" der konstante Grundgedanke. Ohne „Kritik", so meint

man, keine Philosophie. Schon gut; aber wollte denn nicht endlich Jemand versuchen, diese „Kritik“ selber kritisch zu überwinden, d. h. sie als die reine Unkritik, oder um mit Kant zu reden, als „dogmatisches Gewäsche“ nachzuweisen? Das möchte in der That ein vielversprechendes Bemühen sein. Was die „Kritik“ zuwege bringt, hat sich ja längst bis zum Ueberdruß gezeigt. Seitdem sie die Philosophie beherrscht, schießen „Systeme“ wie Pilze aus der Erde, aber keines hat Bestand. Jeder Philosoph errichtet sich ein neues, höchst eigenes Lehrgebäude, nachdem er die Bauten seiner Vorgänger abgebrochen hat, und dann dauert es nicht lange, so stürzt auch das seinige wieder ein. Das hat sich schon so oft wiederholt und überhaupt ist der Zustand der modernen Philosophie ein derart jammervoller, daß es wohl an der Zeit sein möchte, den Rückweg zum alten „Dogmatismus“ zu suchen. Damit würde dann der Boden verlassen, der sich unfähig erwiesen hat, ein haltbares Gebäude zu tragen.

Was hatte man denn eigentlich am Dogmatismus der Alten auszusetzen? Daß diese verschriene Bezeichnung jeder thatsächlichen Begründung entbehrt, liegt ja wohl auf flacher Hand. Folgen denn etwa diese „Dogmatiker“ einer fremden Autorität? Nein, nur ihrem eigenen Erkennen. Oder halten sie vielleicht zu hartnäckig am eigenen Erkennen fest? Auch das nicht. Wenn man ihnen einen Irrtum nachweist, und sie selber den Nachweis als richtig einsehen, dann ist das frühere „Dogma“ eo ipso verschwunden, und von einem Festhalten daran kann also keine Rede mehr sein. Ebenso verhält es sich mit der Sicherheit des Erkennens. Die „Dogmatiker“ er-

klären jeden Satz, den sie früher für sicher hielten, sofort für zweifelhaft, wenn man ihnen die Zweifelhaftigkeit beweist und sie den Beweis als richtig einsehen. Kann man denn mehr verlangen? Sollen sie vielleicht *ohne* Beweis und *ohne* jegliche Gründe Erkenntnisse für unsicher erklären, die sich ihnen innerlich als sicher darstellen? *Ja*, so will es die „Kritik“. Denn diese erklärt ja nicht nur *das* Wissen für unsicher, welches nachweisbar aus trüben Quellen fließt, sondern auch dasjenige, bei welchem eine Prüfung auf die Lauterkeit der Quelle noch *gar nicht stattgefunden hat*. Eben dazu soll ja die Prüfung vorgenommen werden, damit das *an sich unsichere* Wissen eventuell zur Sicherheit gelange. Nun aber besehe man sich den Satz: Das Wissen ist „an sich unsicher“, und dann sage man, ob darin nicht die *totale Leugnung des menschlichen Erkenntnisvermögens* ausgesprochen liegt.

Daß man das Erkennen nicht total leugnen darf und daß man es auch nicht leugnen kann, ohne sich selber in jedem Satz, den man ausspricht, ein Dementi zu erteilen, darüber braucht gewiß kein Wort weiter verloren zu werden. Wenn wir aber ein Erkennen besitzen — überhaupt nur irgend eines — dann müssen wir auch gewahr werden wann wir dasselbe *bethätigen*. Denn werden wir das nicht gewahr, was nützt uns dann unser Erkennen? Werden wir es aber gewahr, dann braucht gewiß nicht erst gefragt zu werden, wie sich dies Gewahrwerden uns intimiert. Wir sagen uns eben: das und das *ist*, oder ist *nicht*, oder ist *so* oder *nicht* so. So redet eine innere Stimme in uns, die natürlich von uns selber ausgeht. Wer nun dieser Stimme *widerspricht*:

was thut der anders als das Erkennen leugnen? Er braucht es nicht generell zu leugnen, aber so oft er widerspricht, muß er *hic et nunc* das Erkennen leugnen. Nun kann man sich wohl denken, daß Andere in dieser Weise einen Einspruch erheben, gegen unser Erkennen, von dem sie glauben, daß es hic et nunc nicht so gut sei wie das ihrige. Wie aber, wenn wir selber den Einspruch erheben? Ich denke, dann liegt einfach der Fall vor, der hinlänglich charakterisiert ist mit den Worten: wir widersprechen uns selber. Das Nämliche erklären wir zugleich für wahr und für nicht wahr, oder für sicher und für unsicher. Daß aber eine Philosophie, die vom Widerspruch gegen sich selber ausgeht, es zu nichts bringen kann als zu lauter abgeschmacktem Zeug, das begreift sich ohne Schwierigkeit. Es gibt ja geradezu keine Abgeschmacktheit, es läßt sich keine ausdenken, vor der man in dieser Philosophie sicher wäre. Ja der Begriff des Absurdums ist hier vollständig verloren gegangen. Als absurd kann ja das nicht mehr gelten, was die „Evidenz" gegen sich hat. So war es ehemals, in der alten Schule, die eben dadurch in den Ruf des „Dogmatismus" kam, daß sie in der „Evidenz" eine Schranke anerkannte, über die kein Forscher hinweggehen dürfe. Aber seitdem man den lästigen Zwang des alten „Dogmas" durchbrochen hat, ist es damit anders geworden. Auch das Allerevidenteste muß jetzt vor dem Forum der „Kritik" erscheinen und sich um das höchst-instanzliche Placet der Herren Kritiker bewerben, die natürlich — je nach Befund — dieses Placet auch verweigern. Was also soll man nun heutzutage noch als absurd bezeichnen können?

Damit dürfte die Eingangs erwähnte „Wurzel“ des Idealismus bloßgelegt sein. Sie liegt in der seit dem Sturz der aristotelisch-thomistischen Schule (nicht erst seit Kant) so eifrig kultivierten Erkenntniskritik. Diese also verlasse man wieder und kehre zurück — wenn auch nicht zu allen Einzelheiten der Theorie jener Schule, so doch zu ihrem so despektierlich behandelten „Dogmatismus“, der nichts weiter ist als die einfache Anerkennung des menschlichen Erkenntnisvermögens und die selbstverständliche Voraussetzung jeder vernünftigen Philosophie.

Auf die Mängel in der Erkenntnistheorie der alten Schule kann hier nicht eingegangen werden. Nur ein Punkt möge erwähnt sein: man darf die Evidenz nicht zum Kriterium der Wahrheit machen. Thut man das, dann stellt man sich selber auch, wenigstens mit dem einen Fuße, auf die schiefe Ebene der „Kritik“, die unweigerlich zum Idealismus und weiterhin zum philosophischen Nihilismus führt. Die Kriteriumsforderung ist *a limine* zurückzuweisen. Wer zum sichern Erkennen ein Kriterium oder Kriterien der Wahrheit für nötig hält, der bedarf auch immer wieder der Kriteriumskriterien sowie der Kriterien für das Vorhandensein der Kriterien im gegebenen Fall. Oder in concreto: wer Quellenstudien für nötig hält, um daraus sein Erkennen zu kontrollieren, der muß nun auch wieder die Quellen studieren, aus welchen er bei seinem Quellenstudium schöpfte. An diesem regressus in infinitum muß doch offenbar die ganze Theorie, die Erkenntniskritik mitsammt ihrer Konsequenz, dem Idealismus, scheitern. Mag übrigens die Lehre der alten Schule in diesem Punkte auch nicht richtig sein, so verdient es wenigstens alle An-

erkennung, daß die Kriteriumsfrage überhaupt besprochen wird, und zwar ganz an der Spitze aller Erörterungen. Sie steht ja auch in der That an der Schwelle der Philosophie. Jeder Satz, den man schreibt, schwebt in der Luft, wenn über jene Frage nicht volle Klarheit herrscht. Leider aber hat sie der Verf. unter seine „Grundfragen“ nicht aufgenommen.

So ungereimt und widersprechend die Kriteriumsforderung in sich ist, so wenig läßt sie sich auch thatsächlich durchführen. Das Eine hängt mit dem Andern zusammen. Immer müssen die Kritiker „dogmatisch“ sich den Boden für ihre Kritik schaffen, und hier haben wir dann den wirklichen Dogmatismus — letzteres Wort in dem modernen Sinne genommen, wonach es ja bekanntlich soviel heißt als grundloses Gerede oder „Gewäsche“. Wenn man z. B., wie das üblich ist, ausgeht von den „Thatsachen des Bewußtseins“, so steht man vollständig ratlos vor der Frage: warum sollen denn diese vorgeblichen Thatsachen ohne Prüfung als feststehend betrachtet werden? Vielleicht weil sie dem Innern angehören und es sich doch eher erklären lasse, daß wir Inneres wie Aeußeres wahrnehmen? Dann beweise man wenigstens die größere Leichtigkeit der Erklärung und sehe zu, daß man bei diesem Beweise nichts verwende, als lauter Thatsachen des Bewußtseins. In unserm Bewußtsein aber steht sicherlich nichts geschrieben von der Schwierigkeit der Distanzüberwindung. Ferner beweise man, daß die Bewußtseinsthatsachen dem Innern angehören. Wir verlegen sie dorthin, aber was folgt daraus? Wenn es mit diesem Verlegen genug ist, nun dann sind die nach außen verlegten eben draußen, quod erat demonstrandum.

Zunächst aber handelt es sich noch gar nicht um das Wo der Existenz, sondern darum, ob sie überhaupt existieren. Diese Frage aber wird man niemals anders entscheiden können als mit dem „dogmatischen" dictum: wir wissen, daß sie existieren. Nun gut; so füge man bloß noch bei: das Gewußte bedarf keines Beweises. Alsdann ist der ganze Realismus fertig. Der Realismus braucht gar nicht begründet zu werden, sondern er kann höchstens umgeworfen werden, und die Aufgabe seiner Verteidiger besteht dann darin, genau zuzusehen, daß die Gegner Gründe vorbringen, nicht etwa „dogmatisches Gewäsche". So habe ich wenigstens meine Aufgabe aufgefaßt. „Das feste Bollwerk des Idealismus liegt in der erschlichenen Defensive" (Id. o. R. S. 21).

Was der Idealist, in die Offensive gedrängt, zu leisten vermag, das haben wir wiederholt gesehen. Auf Schritt und Tritt bedient er sich der Erfahrung, auf Schritt und Tritt argumentiert er auch und bedarf also der objektiven Gültigkeit der Denkgesetze. Es ist gar nicht möglich, realistischer zu sein als der Idealist, der es unternimmt, seinen Idealismus wissenschaftlich zu begründen.

Um aber nochmals auf die „Thatsachen des Bewußtseins" zurückzukommen, von denen die Erkenntniskritiker ausgehen, so sind letztere sehr im Irrtum, wenn sie meinen sollten, ihre Gegenfüßler, die „Dogmatiker", gingen von etwas Anderm aus. Nein, der Unterschied ist nur der, daß die „Dogmatiker" das Bewußtsein richtig erheben, d. h. also, daß sie es lassen wie es ist. Der Verf. sagte uns das ja oben. Die Dogmatiker „gehen von der Voraussetzung aus, daß wir die Dinge so erkennen

wie sie sind, und daß daher die Dinge so existieren, wie wir sie anschauen und denken". Also unser Anschauen und Denken — ist das nicht unser „Bewußtsein"? — ist den Dogmatikern einfach maßgebend, bildet ihren „festen Ausgangs- und Stützpunkt". Wie also erklärt sich nun die Differenz? Wie erklärt es sich, daß die gleiche Voraussetzung einmal auf Inneres sich beschränkt und das andere Mal auch Aeußeres umfaßt? Die Lösung dieses Rätsels wurde so eben schon angedeutet. Die Dogmatiker schreiben in das „Bewußtsein" alles das hinein, was wir „wissen", die Kritiker aber schreiben nur das hinein, was dem Innern angehört. Daher die Differenz. Wer ist nun hier Kritiker und wer Dogmatiker?

Mir scheint, daß diejenigen, welche das „Bewußtsein" so gern im Munde führen, sich thatsächlich um dasselbe wenig kümmern. Sonst würden sie nicht nur darauf verzichten, „wissenschaftlich" das „natürliche" Erkennen zu kontrollieren, sondern auch darauf, „metaphysisch" das „physische" in seine Schranken zu weisen. Wir Menschen konstituieren überhaupt — trotz aller Verschiedenheit von Leib und Seele — nur ein erkennendes Subjekt. „Ich" gehe und stehe, esse und trinke, sehe und höre, wie „ich" auch denke und will. So redet unser Bewußtsein, und wer nun zwei Subjekte haben will, von denen eines das andere kontrolliert, der sehe zu, woher er sie bekomme, er berufe sich aber nicht auf's „Bewußtsein". Bei allem menschlichen Erkennen ist nur die Selbstkontrolle möglich, die darin besteht, daß man frühere Unachtsamkeitsfehler verbessert. So kontrolliert und verbessert ja auch der Schüler sein eigenes Pensum, indem er seine Arbeit nochmals durchsieht und die Fehler korrigiert,

die er auch gleich schon hätte vermeiden können, wenn er nur etwas besser hätte aufpassen wollen. Das ist die berechtigte, ganz vernünftige „Kritik“. Bei der sog. Erkenntniskritik hingegen schwindelt sich der Schüler in die Rolle des Lehrers hinein, der sich nun gravitätisch hinsetzt und aus höherer Einsicht Fehler anstreicht, die der Schüler beim besten Willen gar nicht finden konnte. Natürlich kümmert sich jetzt der Schüler um die blauen Striche nicht. Was er nicht finden konnte, findet er noch immer nicht, und so gehen nur Lehrer und Schüler, dieselbe Person, ihre eigenen Wege. Der Lehrer vertritt die „theoretische“, der Schüler die „praktische“ Vernunft. Das ist der Selbstwiderspruch, von dem vorhin die Rede war.

Er liegt also nicht etwa bloß heimlich und versteckt vor, so daß es genügte, darauf hinzuweisen, sondern ganz offen macht er sich breit, und gegen die oft gehörten Reprochen ist er gefeit durch das System, in das er sich längst schon eingekapselt hat. Darum muß man immer, wenn man etwas ausrichten will, gegen das System selber vorgehen, und es genügt nicht, auf die allbekannte Thatsache hinzuweisen, daß auch die verschrobensten Idealisten im praktischen Leben ganz waschechte Realisten sind.

Einen solchen Widerspruch nun kennt der „Dogmatiker“ bei seiner vernunftgemäßen Selbstkontrolle nicht. Wenn ich einen Trugschluß als solchen erkannt habe, dann halte ich das früher Fürwahrgehaltene faktisch nicht mehr für wahr; und selbst bei den physischen Täuschungen ist es nicht anders, wiewohl da oft eine langjährige Gewöhnung überwunden werden muß. Wenn ich in einem Spiegel mein Bild sehe, so glaube ich in der Wirklichkeit gar nicht, daß ein Mensch hinter dem Spiegel stehe. Wir ha-



da einen Fall, wo sich der Schüler der Korrektur des Lehrers ganz bereitwillig unterwirft, und der Beispiele lassen sich so viele anführen, als es Unachtsamkeitsfehler gibt, die später verbessert werden.

Wenn ich vorhin sagte, daß sich die Idealisten um das Bewußtsein wenig kümmern, so zeigt sich das auch bei ihrer Ansicht von der bloß subjektiven Gültigkeit des logischen Denkens sowie überhaupt an all den Punkten, wo ihre Auffassungsweise von der realistischen abweicht. Denn letztere ist ja gar nichts weiter als der reine, unverfälschte, von keiner Theorie angekränkelte Ausdruck des natürlichen Wissens oder Erkennens, wie sich dies in allen Menschen kundgibt. Nehmen wir z. B. das spekulative Denken, welches von den Idealisten bekanntlich zum leeren Hirngespinnst degradiert wird. Wenn Kant sagt, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt" (Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V.), so wird Niemand im Ernst behaupten wollen, daß diese Auffassung irgend eine Stütze im natürlichen Bewußtsein fände. Letzteres spricht sich ja umgekehrt so deutlich wie möglich für die objektive Gültigkeit des Denkens aus. Beweis dafür ist Kant selber, der trotz seiner Theorie nicht aufhört, eine objektive Wahrheit nach der andern an's Licht zu ziehen. Wenn er z. B. in seinen „Kategorien" den Entwurf, nach welchem die Vernunft arbeitet, näher darlegen will, so wird er ja doch diesen Entwurf für eine objektive Wahrheit erklären müssen. Und so muß er überhaupt jeden Satz, den er schreibt, für objektiv, materiell wahr erklären. Andernfalls verschone er die Welt mit seinen Hirngespinnsten. Auf welcher Seite also hier das Bewußtsein steht, ist klar. Denkend schreiten

wir fort von Urteil zu Urteil; in jedem Urteil aber wird etwas für wahr erklärt, und wenn das also mit Bedacht geschieht, so muß das für wahr Erklärte auch als wahr erkannt sein. In unserm Bewußtsein also manifestiert sich das fortschreitende Denken als ein fortschreitendes Erkennen. Und so werden denn die sog. Denkgesetze zu Erkenntnisgesetzen, deren Zwang nicht im Subjekt, sondern im Objekt wurzelt. Das richtige Erkennen ist eben gebunden an die Dinge, die intellektiv aufgegriffen werden sollen. Sie bilden den „Entwurf", nach welchem die Vernunft arbeitet und an den sie gebunden ist. So wenigstens belehrt uns unser Bewußtsein, und wenn nun die Idealisten letzteres irrig finden, so haben sie den Irrtum zu beweisen. Das Eine aber mögen sie sich dabei im voraus klar machen: je mehr Subjektivität sie dem Denken imputieren, desto mehr wird der Realist von der objektiven Gültigkeit ihres Beweises in Abzug bringen.

Was schließlich die vom Verf. gegen mein Schriftchen gerichtete Anmerkung betrifft, so beschäftigt sich diese, wie schon Eingangs bemerkt, mit meiner Wahrnehmungstheorie. Wenn es wirklich wahr ist, daß letztere „den allgemeinen und konstanten Bewußtseinsthatsachen nicht genügend Rechnung trägt", so leistet sie allerdings nicht, was sie „bezweckt". Ich bezwecke nämlich damit nichts weiter, als unser faktisches Urteil über die Außenwelt richtig wiederzugeben und genetisch zu erklären, nicht aber gehe ich darauf aus, mit der Theorie dem Realismus die erforderliche Unterlage zu schaffen. Der Realismus, der es nur mit der Wahrheit des Erkennens zu thun hat, muß seine Unterlage schon haben, ehe man überhaupt an

die Aufstellung einer Theorie denken kann. So lange die Wahrheit des Erkennens überhaupt in Frage steht, kann über Einzelfragen, also hier über die Wahrheit dieser oder jener Theorie, nicht disputiert werden. Die generelle Frage nach der Wahrheit des Erkennens erledige ich deshalb zuerst (§ 1, wo die Kriteriumsfrage behandelt wird), und vor und nach schaffe ich mir dann die Grundlage für die Theorie, welche letztere in § 4 zur Darstellung gelangt. Mit der Erledigung jener generellen Frage ist meiner Ansicht nach der Realismus schon vollständig salviert, da ihm jetzt die Defensive gesichert ist, in der er schlechterdings nicht überwunden werden kann.

Was der Verf. an meiner Theorie auszusetzen hat, ist sehr bezeichnend für seinen eigenartigen „Realismus". Das Bewußtsein, von dem er meint, daß ich ihm nicht genügend Rechnung trüge, ist nämlich seiner Ansicht nach falsch, dem objektiven Thatbestand widersprechend, und meiner Theorie wird nun vorgeworfen, daß sie den Bewußtseinsfehler nicht gehörig zum Ausdruck bringe, denselben vielmehr eskamotiere. Meine Ansicht geht umgekehrt dahin, daß jener Fehler gar nicht vorhanden ist, daß er vielmehr dem Bewußtsein, also dem natürlichen Erkennen seitens der modernen Physiologie einfach angedichtet wird auf Grund der dort üblichen falschen Wahrnehmungstheorie. Während nämlich die moderne Physiologie lehrt, daß wir „die Dinge überkleiden mit den Qualitäten unserer subjektiven Empfindungen" (Helmholtz), daß wir also etwas nach außen tragen, was faktisch nur dem Innern angehöre, sage ich: wir thun das nicht; nur den Grund unserer subjektiven Sinnesreaktionen (Empfindungen) verlegen wir nach außen. In diesem

Streit stellt sich nun der Verf. auf die Seite der modernen Physiologie. „Das natürliche Bewußtsein verlegt im Wahrnehmungsakte keineswegs nur den „Grund" des Innern, d. i. der subjektiven Reaktionen oder Sinnesqualitäten nach außen, sondern es faßt die letztern selbst als etwas Aeußeres auf" (S. 381). Da haben wir also den Bewußtseinsfehler: Inneres fassen wir als Aeußeres auf. Ich denke, wenn das wahr sein soll, dann wird man es zu beweisen haben. Für mich liegt die Sache einfach so: wenn wir wirklich mehr nach außen verlegen als ich in meiner Theorie angebe, dann muß ich bis auf Weiteres daran festhalten, daß dieses Mehr auch, faktisch draußen liegt. Am Beweise kommt man so wie so nicht vorbei, und dieser Beweis kann nicht gelingen, weil er sich zugleich gegen das der Außenwelt entnommene Beweismaterial selber richtet. Wenn uns eine subjektive Brille angewachsen ist, durch die wir alle Dinge betrachten, dann saß diese auch den Naturforschern auf der Nase, die mit so großem Fleiß und so großer Wichtigthuerei das erkenntniskritische Material herbeigeschleppt haben. Man sollte das lächerliche Geschäft endlich darangeben. Die Physiologie ist gut, aber zu erkenntniskritischen Diensten darf sie sich nicht hergeben.

Ein weiteres Monitum des Verf. beruht auf Mißverständnis. Er schreibt (nach einem kurzen Referat über die Theorie): „Nach dieser Theorie sind also die Qualitäten rot, süß, kalt u. s. w. innere Reaktionen des wahrnehmenden Subjekts, die mit den spezifischen Sinnesenergien zusammenfallen und den Wahrnehmungsakt bilden". Nein, das ist nicht meine, sondern umgekehrt die von mir bekämpfte Theorie der modernen Physiologie. Danach

tragen wir, wie so eben bemerkt, Inneres nach außen; was in Wirklichkeit nur Modifikationen unserer subjektiven Sinnesreaktionen sind, das schreiben wir als verschiedene Qualitäten den Außendingen zu, so daß also auf diese bekämpfte Theorie die obigen Worte des Verf. passen: Die Qualitäten rot, süß, kalt sind innere Reaktionen des wahrnehmenden Subjekts. Nach meiner Ansicht dagegen sind jene Qualitäten nicht innere Reaktionen, sondern der jedesmalige Grund zu diesen Reaktionen. M. a. W. wir verstehen unter „kalt" z. B. oder unter „süß" u. s. w. nichts Inneres, sondern die Eigenheit oder das Vermögen der Außendinge, gewisse Reaktionen oder Empfindungen in uns hervorzurufen. In dieser Weise referiert ja auch der Verf. selber über meine Theorie, indem er sie mit folgenden, größtenteils dem Buche selbst entnommenen Worten wiedergibt: „Was wir wahrnehmend gewahr werden, ist nichts weiter, als daß ein Außending vorhanden sei, welches die Eigenschaft besitze, uns zu der jedesmaligen Reaktion zu zwingen. So entdeckt jeder Sinn eine besondere Klasse von Eigenschaften an den Dingen, und diese Eigenschaften" — also nicht die innern Reaktionen — „bezeichnen wir als rot, süß, kalt u. s. w. Wir tragen hierdurch nichts Inneres nach außen, sondern nur den Grund des Innern verlegen wir nach außen. Die Wahrnehmung ist eine nackte Grundsetzung — keine Gleichsetzung oder gar Verwechselung. Aber sie ist nicht in der Weise eine Grundsetzung als ob auf diesen Grund erst geschlossen werden müßte; die Grundsetzung ist eine unmittelbare, oder einfach eine Grunderkenntnis. — Auch der allergewöhnlichste Mann, der überhaupt von Empfindungen redet, versteht darunter

subjektive, erzwungene Akte, die er keinem Dinge beilegt, sondern nur sich selber. Was er nach außen hin verlegt, ist der Grund seiner Empfindungen, der Grund nämlich, der jenen Zwang auf ihn übt und dem er nun die Eigenheit, dies zu thun, ganz richtig als Quatität beilegt".

Diese Theorie erscheint mir „erkenntniskritisch" unanfechtbar, aber ich werde mich doch hüten, auf sie den Realismus zu bauen. Das sinnliche Erkennen ist nicht deshalb wahr, weil es in einer untadelhaften Weise vor sich geht. Untadelhaft würde uns dieser Vorgang — wenn richtig erhoben — auch dann erscheinen, wenn er wirklich die allerschwersten Fehler oder Täuschungen in sich beschlösse: wir könnten diese Fehler eben nicht entdecken, da wir gezwungen wären, von ihnen auszugehen, d. h. sie für Wahrheit zu halten. Deshalb läßt sich von keiner Theorie aus der Idealismus überwinden. Sein Wesen liegt in der Kriteriumsforderung oder in dem Wahn von dem erkennenden „Apparat", der der Kontrolle bedürfe. Hier also hat der Realist einzusetzen, und hier hat er auch ganz leichte Arbeit. —

2.

Ueber die Pilgerfahrt der Silvia in das heilige Land.

Von Dr. phil. **Karl Weyman.**

Die folgenden Zeilen haben den Zweck, die Leser dieser Zeitschrift auf einen litterarischen Fund aufmerksam zu machen, der, wenn er auch nicht an Bedeutung etwa der Apostellehre gleichkömmt, das lebhafteste Interesse der Theologen sowohl, als der Philologen beanspruchen darf. Ein italienischer Gelehrter, der bekannte Epigraphiker Gamurrini, hat sich das große Verdienst erworben, das wertvolle Dokument der langen, unverdienten Vergessenheit zu entreißen und in einer für den ersten Anlauf genügenden Form der wissenschaftlichen Verwertung zugänglich zu machen.

Schon früher waren sowohl Gamurrini selbst, als C. Koeler (cf. Gam. am gleich anzuführenden Orte S. 9 Anm. 1) auf die betreffende Handschrift zu sprechen gekommen, aber erst in diesem Jahre erfolgte die Veröffentlichung, in Folge deren uns nichts geringeres vorliegt, als: S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta, quae inedita ex codice Arretino deprompsit Joh. Franciscus Gamurrini. Accedit Petri diaconi liber de locis

sanctis. Romae 1887. Ex typographia Pacis Philippi Cuggiani. 4°. XXXIX, 151 pp. 4 *Tafeln*. (Biblioteca dell' Academia storico-giuridica volume quarto). Ein in „longobardisch-kasinensischer" Schrift geschriebener, leider vielfach defekter Pergamentkodex, dessen ursprünglicher Umfang bei seiner Einteilung in Quaternionen noch bemessen werden kann, enthält auf den ersten 15 Blättern des Hilarius Schrift über die Mysterien nebst einigen Hymnen, auf den folgenden 25 die Beschreibung der Pilgerfahrt. Paläographische Beobachtungen — die Schrift der Peregrinatio erscheint noch altertümlicher [1]) — legen dem Herausgeber den Schluß nahe, daß die beiden Bestandteile des Kodex nicht von jeher in der jetzigen Weise zu einem Ganzen verbunden gewesen, vielmehr »codicem ab altero alterum disiunctumque fuisse« (p. X). Die Handschrift ist in Arezzo bewahrt und aufgefunden worden, entstammt aber, wie Gam. p. IX—XIV einsichtsvoll darlegt, dem Kloster Monte Kassino, wo sie auf Anordnung des Abtes Desiderius, der 1086 als Viktor III. [2]) den päpstlichen Thron bestieg, angefertigt wurde. Nach Arezzo hat sie aller Wahrscheinlichkeit nach Ambrosius Rastrellini gebracht, der 1599—1602 Monte Kassino als Abt leitete und sich großen Einflusses auf die dortigen wissenschaftlichen Bestrebungen erfreute, seine Lebenstage aber in Arezzo beschloß, ohne daß es ihm vergönnt gewesen, die Texte, die er vermutlich zu diesem Zwecke aus Monte Kassino mitgenommen hatte, zu veröffentlichen. Erst in Arezzo wurde die Handschrift, nachdem sie früher durch

1) S. d. Handschr. Faksim. tab. 1 und 2.

2) Gam. p. X schreibt: qui postea anno 1070 (?) Victor II (sic!) ad summum munus excessit.

günstige Fügung des Schicksals verschiedenen Gefahren entgangen, propter monachorum incuriam (Gam. p. XIII) vielfach beschädigt.

Auf die uns wiedergeschenkte, freilich in sehr fragmentarischem Zustande befindliche Schrift des heldenmütigen Bischofs von Poitiers de mysteriis, von deren Existenz wir durch des Hieronymus Abriß der christlichen Litteraturgeschichte (c. 100 p. 57 H.) wußten, kann ich hier nicht eingehen, — es wird in ihr, wie in den übrigen der Bibelerklärung gewidmeten Werken des Kirchenvaters, jene „messianische" Interpretationsmethode gehandhabt, welche sich den Nachweis zur Aufgabe stellt, daß im alten Bunde nichts »extra futuri speciem« (de myst. p. 8, lin. 7 v. u.) geschieht; vgl. p. 9, 8 sq. v. o. »haec non transcursim audienda sunt, sed in his futurorum figuratio scrutanda est« — sondern empfehle dieselbe dem Studium der Exegeten, wogegen ich bei den leider ebenfalls verstümmelten Hymnen, die ja begreiflicher Weise für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen von hohem Interesse sind, einen Augenblick verweilen muß. Unser spärlicher und teilweise zweifelhafter Besitz an alten und ältesten Kirchenhymnen wird durch eine sicher echte Dichtung des Vaters der lateinischen Hymnographie [1]) in dankenswerter Weise bereichert. Die zweite Strophe des die Gottheit Jesu Christi besingenden und gegen die Arianer verfechtenden Hymnus sei als Probe der dem Hilarius überhaupt eigentümlichen, hier aber sich besonders geltend machenden Dunkelheit und Schwerverständlichkeit angeführt:

1) »De s. Hilario hymnographo« mußte der Herausgeber (p. XVII n. 3.) doch in erster Linie auf Kayser, Beitr. u. s. w. I, S. 58 ff. verweisen!

Ante saecula qui manens,
semperque nate,
semper ut est pater;
namque te sine quomodo
dici, ni pater est, (dicini cod. corr. Gam.)
quod pater sit potest?

Die Schwierigkeit des Verständnisses suchte der Dichter einigermaßen durch einen mnemotechnischen Kunstgriff auszugleichen, indem er durch die ersten Buchstaben der einzelnen Strophen die alphabetische Reihe bilden ließ [1]). Der zweite die gleiche formelle Eigentümlichkeit aufweisende Hymnus entquillt den Lippen einer gottbegeisterten Sängerin, die wahrscheinlich dem Bischof von Poitiers ihre Bekehrung zum wahren Glauben verdankt. »Renata sum, so ruft sie aus, o vitae laetae exordia! | novisque vivo christiana legibus«. Gam. (p. XIX) denkt an Florentia, von deren Uebertritt zum Christentum des Hilarius Biograph Fortunatus zu berichten weiß. Für die schwerlich zu bezweifelnde Thatsache, daß der Meister das Gedicht der Schülerin den eigenen Werken einverleibt hat, (Gam. p. XVIII.) ließe sich ja aus unserer eigenen, neueren Litteratur eine bedeutsame Parallele anführen. Der dritte Hymnus dürfte nach des Herausgebers persönlichem Urteil eher dem Hilarius selbst zuzuschreiben sein [2]). Er ist der Bekämpfung des bösen Feindes geweiht. (In satanam).

---

1) Jeder erinnert sich an Augustins Abecedarius gegen die Donatisten. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. M. I, S. 241 ff.

2) Das Latein, in welchem er seine Ansicht vorträgt, ist ein höchst bedenkliches: »Alter hymnus . . . . . plus (sic!) Hilario quam neophitae adiudicandus esse videtur« (p. XVIII).

Die »Peregrinatio ad loca sancta« zu der wir uns jetzt wenden, hat sofort die Aufmerksamkeit bedeutender historischer und philologischer Forscher auf sich gelenkt. Theodor Mommsen betonte die geographische Wichtigkeit des Ineditums in einem kurzen akademischen Vortrage, (Sitzungsber. der kgl. preußischen Akad. 1887, philos.-hist. Cl. S. 357—364) während Eduard Wölfflin im neuesten Hefte des von ihm redigierten Archivs für lateinische Grammatik und Lexikographie (Bd. IV S. 259—277; ein kurzes Referat über die Ausgabe ebenda S. 338 f. und im lit. Centralbl. 1887, 2. Juli) die Latinität der Peregrinatio eingehend und treffend charakterisierte. Wir müssen unsere kurze Besprechung mit einer warmen Anerkennung der Kombinationsgabe des Herausgebers eröffnen, der, indem er die in der Schrift selbst zerstreuten Anhaltspunkte sorgfältig sammelte und geschickt mit Notizen anderer Schriftsteller verknüpfte, der neidisch lückenhaften Ueberlieferung eine ziemlich genaue chronologische Fixierung der Reise, beziehungsweise der Reisen, Heimat, Stand und vielleicht sogar den Namen der Verfasserin abtrotzte. Die Pilgerin stammte, wie aus ihrer Vergleichung des Euphrat mit dem Rhodanus hervorgeht, (p. 63) aus Gallien, gehörte ohne Zweifel einem Kloster an, für dessen ihr in schwesterlicher Liebe verbundene Bewohnerinen sie in Konstantinopel ihren ausführlichen Reisebericht niederschrieb, und unternahm ihre Fahrt in der für die katholische Kirche frieden- und segenbringenden Zeit des großen Theodosius, wahrscheinlich im vorletzten Dezennium des 4. Jahrhunderts [1]).

1) In diesem Jhdt. entstanden bekanntlich die meisten der uns erhaltenen Itinerarien. Vgl. Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Lit. § 412.

Erweist sich Gamurrinis allerdings bestechende Argumentation als stichhaltig, so haben wir in der frommen und bibelfesten Pilgerin die gelehrte und asketisch strenge, später heiliggesprochene Silvia aus Aquitanien, die Schwester des seiner Zeit allmächtigen Rufinus zu erkennen, welche nach dem Bericht des Palladius in der historia Lausiaca in Pelusium einen Diakon, der sich ein kaltes Bad und darauf etwas Ruhe gönnte, hart anläßt. Sie selbst, hält sie ihm vor, stehe im 60 Lebensjahre und habe, von der Benetzung der Fingerspitzen beim Empfang der hl. Kommunion abgesehen, niemals ihren Leib in Berührung mit dem feuchten Elemente gebracht, selbst nicht auf Anordnung der Aerzte. Wir würden diesen allerdings nicht gerade sympathisch berührenden Zug übertriebener Askese stillschweigend mit in den Kauf nehmen, wenn sich nicht Silvia an der gleichen Stelle einer weiteren Enthaltsamkeit rühmte und behauptete, niemals eine Sänfte bestiegen zu haben. Diese letztere Eigentümlichkeit paßt nämlich nach Wölfflins Beobachtung nicht auf die Heldin unserer Pilgerfahrt, wie die Stelle p. 38 beweist. Vgl. auch p. 48. 58. Mit apodiktischer Sicherheit kann eben die Identifizierung der peregrina mit jener Silvia noch nicht ausgesprochen werden.

Die betrübende Thatsache, daß durch die Verstümmelung der Handschrift uns ein beträchtlicher Teil der Reisebeschreibung verloren gegangen ist — wir werden im eigentlichsten Sinne des Wortes in medias res, d. h. in das Thal des Sinai versetzt — wird glücklicher Weise durch die natürlich erst jetzt ermöglichte Wahrnehmung einigermaßen aufgewogen, daß Petrus Diakonus in seiner Schrift de locis sanctis unsere Peregrinatio tüchtig

ausgeschrieben hat. Ja, der Treffliche hat sogar dem dereinstigen glücklichen Finder den Quellennachweis nach Kräften erleichtert, indem er, um des Herausgebers eigene Worte zu gebrauchen, »librum ipse suum iis, quae in fragmentis arretinis primae sunt, paginis intermisit, adeo ut inter utrasque connectio perspici possit, comparatioque institui« (p. XII). Selbstverständlich hat Gam. seiner Ausgabe eine neue Textrezension des Petrus Diakonus nach dem cod. Casin. beigegeben. Indem wir die topographische Verwertung der Peregrinatio, deren Angaben besonders für die Strecke von Suez (Klysma) nordwärts von hervorragender Wichtigkeit sind, (Mommsen a. a. O. S. 358) den Kennern überlassen, versuchen wir es, die Persönlichkeit der Pilgerin, der „französischen Dame", wie sie Mommsen (a. a. O.) zu nennen beliebt, mit einigen Strichen zu zeichnen. In glühender Sehnsucht nach den Schauplätzen der welthistorischen Ereignisse hat sie die so beschwerliche, auch der Gefahren nicht entbehrende (loca suspecta p. 50) Reise unternommen; die vielfachen Mühen und Anstrengungen kommen der Begeisterten kaum zu Bewußsein. So erzählt sie von der Besteigung des Sinai: »Non sentiebatur labor, quia desiderium, quod habebam, iubente deo, videbam compleri«. (p. 38. Vgl. p. 56. »Si tamen labor dici potest, ubi homo desiderium suum compleri videt«). In ihrer Wißbegierde wird sie nicht müde, die Bischöfe und Mönche, welche sich ihr bereitwillig als Führer anbieten, zu befragen, sie gesteht es aber auch ehrlich ein, daß sie »satis curiosa« sei (p. 60). Wahrhaft christliche Demut tritt uns in ihren wiederholten Aeußerungen entgegen, daß sie es gar nicht verdiene, alle die heiligen Orte schauen und betreten zu

dürfen, (Vgl. p. 44 »indignam et non merentem«; ebenso p. 74 und 75; s. auch p. 61 und 70) und ihre Bescheidenheit erscheint in um so helleren Lichte, wenn wir die gelehrte Bildung, besonders die gründliche Schriftkenntnis unserer Pilgerin in Betracht ziehen. An allen historisch bedeutsamen Stätten greift sie zur Bibel, um die einschlägige Stelle zu lesen, worauf Rezitation eines passenden Psalmes und Gebet folgen. Vgl. p. 40: »Id enim nobis vel maxime ea (?) desideraveramus semper, ut ubicumque venissemus, semper ipse locus de libro legeretur« p. 52. »Id enim nobis semper consuetudinis erat, ut ubicumque ad loca desiderata accedere volebamus, primum ibi fieret oratio; deinde legeretur lectio ipsa de codice, diceretur etiam psalmus unus pertinens ad rem, et iterato fieret ibi oratio«. S. auch p. 58. 59 f. 67 [1]). Wie ängstlich sie besorgt ist, es möchte ihr Bericht den Genossinnen im fernen Heimatkloster nicht in allen Punkten glaubhaft erscheinen, zeigen die Worte p. 55, wo von der Salzsäule die Rede ist: »Sed mihi credite, dominae venerabiles, quia columna ipsa iam non paret, locus autem ipse tantum ostenditur: columna autem ipsa dicitur mari mortuo fuisse cooperta. Certe locum videremus: columnam nullam vidimus, et ideo fallere vos super hanc rem non possum. Nam episcopus loci ipsius, id est de Segor, dixit nobis, quoniam iam ali-

1) Da die Pilgerin nach einer vorhieronymianischen Bibelübersetzung citiert, so liefert auch ihre Schrift einen bescheidenen Beitrag zu den besonders in England und Deutschland so lebhaft betriebenen Studien über die Geschichte des lateinischen Schrifttextes. Biblische Reminiszenzen dürften z. B. in dem »attendite et videte« p. 54, »in corpore esse« p. 75 zu erkennen sein.

quot anni essent, a quo non pareret columna illa«. Mit der nämlichen Aengstlichkeit verwahrt sie sich p. 71 gegen die etwaige Meinung, daß die Gespräche der von ihr begreiflicher Weise überaus hoch verehrten Mönche sich auch um nicht geistliche Themen bewegt hätten. »Nam nolo aestimet affectio vestra, (vgl. p. 62. 76) monachorum aliquando [aliquando] alias fabulas esse, nisi aut de scripturis dei, aut gesta monachorum maiorum«. Dies möge zur Charakteristik der frommen Pilgerin genügen [1]). — Gehen wir nun auf jenen Teil ihres Berichtes ein, durch welchen sie sich volles Anrecht auf den wärmsten Dank der Liturgen erworben hat, auf die Beschreibung der gottesdienstlichen Feier, speziell der Char- und Osterwoche, in den herrlichen Kirchen Jerusalems. Den Fachmännern ist nur allzuwohl bekannt, mit welchen Schwierigkeiten die historische Erkenntnis unserer wundervollen Liturgie in Folge des spärlichen Quellenmateriales für die früheren Perioden zu kämpfen hat. Wie mühsam mußte Probst den Stoff für seine „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" aus den zerstreuten Einzelbemerkungen der Väter sammeln und gestalten! Wie herzlich wenig konnte neuerdings gerade für die Feier des Charfreitags und Charsamstags Jos. Kolberg aus dem umfangreichen Schriftenkomplexe Tertullians beibringen [2]). Um so besser wird man die in ihrer Art

1) Wenn sie, ebenso wie der dieselbe vorlesende Bischof, die Korrespondenz zwischen König Abgar und unserem Heiland für echt hält, so ist das natürlich nicht für die Persönlichkeit, sondern für das Zeitalter bezeichnend (p. 62 ff). Die offizielle Verwerfung der Briefe findet sich im decretum Gelasii. Vgl. Lipsius, die edessenische Abgarsage. Braunschw. 1880 S 6 f.

2) Vgl. seine fleißige Schrift: Verfassung, Kultus und Disziplin

einzige, zusammenhängende und ausführliche Schilderung, wie sie uns in der peregrinatio (p. 76 ff.) vorliegt, zu schätzen wissen. Um das Referat nicht über Gebühr zu verlängern, beschränke ich mich auf einige kurze Mitteilungen. — Die Liturgie der Kirche von Jerusalem wird zurückgeführt auf Jakobus, den Bruder des Herrn[1]). Ort der heiligen Handlungen sind die prächtigen konstantinischen Bauten, unter denen die Auferstehungskirche (Ἀνάστασις) die erste Stelle einnimmt.

Die liturgische Sprache ist die griechische; für die derselben nicht mächtigen Syrer und Lateiner wird durch Dolmetscher gesorgt (p. 107). Das gläubige Volk nimmt an den zahlreichen und lange währenden Kultakten mit inniger, durch die Bedeutung der Stätten noch erhöhter Andacht und staunenswerter Ausdauer teil. Indem die Pilgerin einen Bericht über die gewöhnliche Gottesdienstordnung vorausschickt, gewissermaßen ein Commune dem folgenden Proprium gegenüber, erteilt sie uns erwünschte Belehrung über die Abhaltung der Tagzeiten, welche noch vor dem Hahnenschrei in der Ἀνάστασις beginnen, von den Klosterleuten beiderlei Geschlechtes in Gemeinschaft mit einigen Priestern und Diakonen gesungen oder gebetet und auch von Laien — qui tamen volunt maturius vigilare (p. 76) — besucht werden. Wir können das in zwei Teile zerfallende Morgenoffizium, Sexta, Nona und das ausgedehnte Λυχνικὸν (lucernarium, Vesper cf. Du Cange s. v.) unterscheiden; Die Tertia scheint auffälliger Weise nur in der Fastenzeit eine Rolle zu spielen.

---

der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886. S. 183 ff.

1) Vgl. Thalhofer, Liturgik I, 343.

(p. 86 [1]). Sowohl am Morgen, als am Abend (vgl. Gam. p. 78 n. 3) wird das Meßopfer dargebracht. Bemerkenswert ist die Erwähnung des beim *Λυχνικὸν* aus kindlichem Munde ertönenden ‚Kyrie eleison‘ p. 78. Aus der Beschreibung des selbstverständlich mit erhöhter Feierlichkeit begangenen Sonntagsgottesdienstes, zu welchem sich das Volk, um ja nicht erst nach dem Hahnenruf zu erscheinen, ‚in antecessum‘ (so Gam. cod. antecessus p. 79) versammelte, heben wir den gewaltigen Eindruck, den die vom Bischof selbst vorgenommene Lesung des Evangeliums von der Auferstehung auf die Gläubigen ausübte, hervor. »Quod cum coeperit legi, heißt es p. 80, tantus rugitus et mugitus fit omnium hominum, et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis (sic!), dominum pro nobis tanta sustinuisse«. Alles übrige müssen wir dem eigenen Studium der geehrten Leser überlassen! Indem wir aus dem leider am Anfange verstümmelten [2]) Berichte über die Hauptfeste des Kirchenjahres im Vorübergehen die Thatsache notieren, daß das Fest der Reinigung Mariä, (quadragesimae de epiphania; epiphania hier natürlich=nativitas domini), dessen Entstehung man in's 5. Jahrhundert gesetzt hat, schon damals in Jerusalem mit großer Feierlichkeit, auch bereits mit Prozession [3]), begangen worden,

1) Die Angaben der Peregrinatio über die Tagzeiten mit dem aus anderen Quellen bekannten organisch zu vereinigen, steht nicht in meinem Vermögen. Der neueste Geschichtsschreiber des Breviergebetes (F. X. Pleithner, Kempten 1887.) wird sich dieser Aufgabe nicht entziehen können.

2) Die Handschrift beginnt nach der Lücke (p. 82) mit dem »Benedictus« wieder, welches die am frühen Weihnachtsmorgen von Bethlehem nach Jerusalem zurückziehende Prozession anstimmt.

3) Mit gewohnter Gelehrsamkeit hat über die Lichtmeßprozession

treten wir in die düsterernste Fastenzeit ein. Dieselbe währte 8 Wochen; denn da an den Samstagen [1]) mit Ausnahme der Ostervigil und an den Sonntagen kein Fasten beobachtet wurde, mußte man, um zu der vorgeschriebenen Zahl von Tagen zu gelangen, den Beginn der Bußzeit entsprechend früher ansetzen (p. 84 sqq). Um der Asketen willen, welche die ganze Woche (vom Sonntag an) sich kräftigender Speise enthalten hatten, — man nannte sie „Wöchner" »domadarii« — wurde an den Samstagen schon vor Sonnenaufgang das Meßopfer dargebracht »ut citius absolvant« (p. 87). Von den übrigen Gläubigen befleißigte sich ein jeder der Enthaltsamkeit in dem Grade, als es die körperlichen Kräfte zuließen. »Nemo autem exigit, quantum debeat facere, sed unusquisque ut potest facit: nec ille laudatur, qui satisfecerit, nec ille vituperatur, qui minus« (p. 88). Schon der Vorabend des die „große Woche," Septimana maior (p. 90. 106)eröffnenden Palmsonntags wird im Lazarium zu Bethania feierlich begangen; am Tage selbst versammeln sich die Schaaren der Gläubigen nach Beendigung des Gottesdienstes in der Martyriumskirche auf Golgotha und in der Ἀνάστασις, der Aufforderung des Diakons Folge leistend, um die siebente Stunde in der unteren

neuerdings H. Usener in „philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet" Leipz. 1887 S. 286 ff. geschrieben. Die Lektüre dieser und anderer religionsgeschichtlicher Abhandlungen des verdienten Bonner Gelehrten ist auch den einen andern Standpunkt einnehmenden Theologen dringend zu empfehlen!

1) Ist hier eine Nachwirkung des strengen altjüdischen Verbotes, am Sabbat zu fasten, anzunehmen? — Daß der Charsamstag eine Ausnahme bildete, war uns bereits aus Cyrillus bekannt. (A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin München 1877 S. 61 Anm. 27).

Oelbergskirche (in Eleona) zu Hymnen und Lesungen. Um die neunte Stunde wird zu dem gleichfalls durch eine Kirche ausgezeichneten Gipfel des heiligen Berges (Imbomon, Ἐμβώμιον) unter Gesängen emporgestiegen, woselbst nach weiteren zwei Stunden das Evangelium vom Einzuge Jesu verlesen wird. Sofort erhebt sich der Bischof, und nun zieht das ganze Volk, die Kinder Palm- oder Oelzweige in den Händen, in feierlicher Prozession den Berg hinab nach der Stadt, wo in der Ἀνάστασις ungeachtet der vorgerückten Zeit noch das Abendoffizium stattfindet. Den ganzen Weg entlang erschallt der zu keiner anderen Zeit und an keinem anderen Orte ähnlich wirkungsvolle Jubelruf des »Benedictus«. Den Wortlaut wenigstens einer Stelle anzuführen, kann ich mir nicht versagen. »Et quotquot sunt infantes, lesen wir p. 91, in iisdem locis, usque etiam qui pedibus ambulare non possunt, quia teneri sunt, in collo illos parentes sui tenent, omnes ramos tenentes, alii palmarum, alii olivarum: et sic deducitur episcopus in eo typo, quo tunc dominus deductus est«. Welch liebliches, ergreifendes Bild! Am dritten Tage der Charwoche wird in der Kirche in Eleona, am vierten in der Ἀνάστασις nächtlicher Gottesdienst abgehalten, am Gründonnerstage ausnahmsweise post Crucem [1]) zelebriert, wobei Alle die Kommunion empfangen. Noch vor der Messe richtet der Erzdiakon an die Versammlung die Aufforderung »Hora prima noctis omnes in ecclesia, quae est in Eleona conveniamus« mit dem nur allzubegründeten Beisatze

1) »In ea atrii parte, quae sinistrorsum erat basilicam Martyrii ingressuris, sita inter ipsam aedem et Crucis cubiculum« Gam. p. 93 n. 2.

»quoniam maximus labor nobis instat hodie nocte ista« (vgl. die Worte des Bischofs S. 95). In der That waren die Anforderungen, welche besonders in den letzten Tagen der großen Woche an die geistigen und körperlichen Kräfte der Gläubigen gestellt wurden, ungeheure! Die ganze Nacht von Gründonnerstag auf Charfreitag wird mit Hymnen, Lesungen und Gebeten in den beiden Oelbergkirchen zugebracht. Um die Zeit des Hahnenrufes wird bei Fackelschein langsam — denn Alle sind durch Nachtwachen und Fasten ermüdet — nach Gethsemani gezogen; selbst kleine Kinder bleiben nicht zurück. Daselbst wird unter orientalisch leidenschaftlichen Gefühlsausbrüchen [1]), wie sie uns schon oben begegnet sind, der evangelische Bericht von der Gefangennahme des Erlösers vorgelesen. In der Morgendämmerung (hora qua incipit quasi homo hominem cognoscere p. 94) tritt man den Rückweg nach der Stadt an. Ihren Höhepunkt erreicht die erschütternde Dramatik der Charfreitagsliturgie in der Enthüllung und Adoration des Holzes „an welchem das Heil der Welt gehangen“. Man kann den überwältigenden Eindruck dieses Aktes ermessen, wenn man die Wirkung, die noch im jetzigen Charfreitagsgottesdienste das »ecce lignum crucis« auf ein empfängliches Gemüt

1) »tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit« (p. 94) vgl. p. 93. »Qui locus (vom Verrat des Judas) ubi lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullus sit, qui moveri non possit in lacrimis« bes p. 97. »Nullus est neque maior neque minor, qui (lies quin) in illa die (Charfreitag) illis tribus horis (von der 6. bis zur 9. Stunde, wo alle auf die Passion bezüglichen Teile der hl. Schriften alten und neuen Testamentes gelesen wurden) tantum ploret, quantum nec existimari potest, dominum pro nobis ea passum fuisse«.

ausübt, sich vergegenwärtigt. Daß sich die Schattenseiten der menschlichen Natur auch in den erhabensten Augenblicken leider nicht verleugenen, zeigt uns die Erwähnung des Umstandes, daß Bischof und Diakonen den anbetenden Gläubigen gegenüber Vorsichtsmaßregeln ergreifen »quoniam, nescio quando, dicitur, quidam fixisset morsum (beim Küssen) et furasset sancto ligno« [1]) (p. 96). Noch viel des Interessanten und Erbaulichen gäbe es anzuführen über die Feier des Charsamstags, der österlichen Freudenzeit, des Pfingstfestes, aus welchem dem Volke ebenfalls »maximus labor« (p. 101) erwächst, über den Unterricht der Täuflinge (p. 104 sqq. [2]), über das mit größter Feierlichkeit begangene, von zahlreichen Mönchen, Einsiedlern und Bischöfen besuchte Doppelfest der Enkaenien (d. h. der Kirchweihe der Martyriumskirche und der *'Ανάστασις*) und der Kreuzauffindung, in dessen Schilderung der Bericht unserer Pilgerin leider abbricht, allein — wir müssen es bei den vorstehenden Proben bewenden lassen. Nur ein Punkt noch möge der geneigten Erwägung anheimgestellt werden! An einer ganzen Reihe von Stellen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die jeweilig ge-

1) Es wird wohl mit Streichung des Komma nach dicitur und des beim ersteren Verbum nur auf Ergänzung des Herausgebers beruhenden t in fixisset und furasset herzustellen sein »quoniam, nescio quando, dicitur quidam fixisse morsum et furasse s. l.«

2) Wenn dabei die Lehrvorträge des Bischofs mit lautem Beifall aufgenommen werden, (tantae voces sunt collaudantium, ut porro foras ecclesia audiantur voces eorum p. 107) so ist das für unser Gefühl befremdend, hat aber seine Analogien nicht nur in Antiochia, wie den Lesern des Joh. Chrysostomus bekannt, sondern auch Jahrhunderte später in einer „weniger südlichen" Stadt gefunden!

sungenen und gesprochenen Psalmen und Gebete, sowie die Lektionen, auch zum Charakter des Tages gepaßt hätten. Vgl. p. 81. »Hoc autem inter omnia satis [1]) praecipuum est, quod faciunt, ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur . . . . . . semper ita apti et ita rationales, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur« p. 83 »omnia . . . . apta ipsi diei« (Lektionen und Hymnen) s. auch p. 89. 102 und noch bes. p. 108. »Illud autem hic ante omnia valde gratum fit et valde memorabile, ut semper tam hymni quam antiphonae et lectiones nec non etiam et [2]) orationes, quas dicet episcopus, tales pronuntiationes habeant, ut et diei, qui celebratur, et loco, in quo agitur, aptae et convenientes sint semper«. Muß aus dieser wiederholten und nachdrücklichen Betonung einer uns so selbstverständlich erscheinenden Einrichtung auf einen tieferen Stand der gleichzeitigen gallischen Liturgie geschlossen werden? Möge die Beantwortung dieser und anderer durch die Peregrinatio gestellten Fragen recht bald von berufener Seite in Angriff genommen werden! Ueberhaupt muß es als eine Ehrenpflicht der Theologen betrachtet werden, ein Schriftstück von so hervorragender Wichtigkeit nicht allzulange auf einen dem jetzigen Stande der Wissenschaft entsprechenden sachlichen Kommentar harren zu lassen [3]). Der schönste Dankestribut aber würde den Manen der frommen Pilgerin, mag es nun Silvia oder irgend welche andere gewesen sein, unstreitig dann gezollt werden, wenn

1) satis natürlich-valde, wie häufig.

2) Dieser Pleonasmus begegnet sehr oft in der peregrinatio.

3) Auch von philologisch-kritischer Seite ist noch sehr viel zu thun! Vgl. den angeführten Aufsatz Wölfflins.

akademische Vertreter der Gottesgelehrtheit sowohl, als kirchliche Würdenträger aus ihrem Berichte die Anregung schöpfen würden, die gegenwärtige Liturgie der Charwoche in Deutschland, deren ursprüngliche reine Schönheit durch allzu nachsichtige Aufnahme volkstümlicher und lokaler Bräuche, richtiger Mißbräuche, so vielfach umflort und entstellt ist, nach Kräften der alten Erhabenheit wieder nahe zu bringen!

Nachtrag: Im Bulletin critique 1887 p. 241 ss. wird Gamurrinis Ausgabe von L. Duchesne besprochen. Nach seinem Vorgange habe ich oben S. 37 in den Anfangsworten des 2. Hymnus novisque für das handschriftliche novis quae gesetzt.

3.

Zu dem griechischen Pastor Hermä.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Als in den 50ger Jahren der griechische Text des Pastor Hermä ans Licht kam, fehlte noch ein kleines Stück, das zehnte Gleichnis und der Schluß (30, 3—33) des neunten. Das Stück wurde durch Konstantin Simonides, denselben Griechen, dem wir überhaupt den griechischen Hermas verdanken, zwar schon 1859 in dem Anhang zu der unter dem Titel *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες* in London herausgegebenen Sammelschrift veröffentlicht, die bisher nicht gedruckte Schriften von Nikolaus von Methone, Gennadius, Gregorius Palamas und Georgius Korressius enthält. Aber bis in die jüngste Zeit herein blieb es völlig unbeachtet. Die neuesten Herausgeber des Hirten oder der apostolischen Väter hatten von ihm keine Kenntnis. Da sie Deutsche sind, begreift sich die Erscheinung bei dem Verlagsort der Publikation. Die Schrift kam in dem Kriegsjahr 1859 wahrscheinlich gar nicht nach Deutschland. Auffallender ist, daß nicht von England aus auf sie hingewiesen wurde. Vielleicht stand dort der schlimme Ruf des Herausgebers ihrer Berücksichtigung im Wege. Wie

es sich damit verhalten mag: für immer sollte sie nicht in der Verborgenheit bleiben. Als sie jüngst Dr. J. Dräseke in die Hände fiel, wurde in der Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1887 S. 172—184 Bericht über sie erstattet und zugleich der Schluß des Hermas zum Abdruck gebracht.

Simonides gibt an, den Text aus zwei Handschriften geschöpft zu haben, von denen die eine von einem Mönch Amphilochius in Laodizea 502, die andere von einem Klemens in Larissa 1457 verfertigt worden sei, näherhin aus der letzteren, indem von der anderen nur die Varianten angemerkt werden, und er fügt bei, daß er das Stück nicht den ersten Herausgebern des griechischen Hermas, nämlich Anger und Dindorf, gegeben habe, weil es damals nicht bei ihm gewesen sei. Außer jenen beiden beschreibt er aber noch sieben weitere Hermashandschriften, die er besessen, bezw. gesehen habe: eine Papyrushandschrift aus dem ersten Jahrhundert, von einem Kallistratus in Antiochien herrührend; drei Pergamenthandschriften aus den Jahren 272, 1020 und 927, verfertigt von Artemius aus Olynth, Eusebius, einem Thornazier, und Hesychius von Damaskus; zwei Palimpseste, das eine aus dem 4., das andere, wie man glaube, aus dem 6. Jahrhundert; eine Papierhandschrift, von Abraham von Telus 1831 auf dem Berg Athos verfertigt. Er weiß sogar von noch drei anderen Papyrus- und Pergamenthandschriften des Hermas, bezeichnet sie aber zugleich als völlig verderbt und unbrauchbar. Endlich bemerkt er: nur zwei von diesen Handschriften seien veröffentlicht worden, und zwar die des Klemens durch Anger und Dindorf, die durchaus verderbte Abrahams durch Tischen-

dorf κερδοσκοπίας ἕνεκα, und das Schlimme sei, daß Tischendorf seine Handschrift für echt und die andere für das Gegenteil erklärt habe, während Abraham doch sage, seine Abschrift sei nicht genau, sondern an vielen Stellen wegen Unverständlichkeit und Unleserlichkeit geändert. Vgl. Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum ed. A. Hilgenfeld 1887 p. XXIV—XXVIII.

Dräseke meinte (S. 173 f.), die Angaben in Zweifel zu ziehen, liege zunächst kein hinreichender Grund vor. Hilgenfeld bemerkte zwar in dem Nachwort zu Dräsekes Publikation (S. 185—186), in den Handschriften habe der πολύτροπος ἀνήρ wie früher so auch jetzt geschwindelt. Das Blatt, das Simonides von seinem zweiten Palimpsest nach seiner Angabe der Wiener Bibliothek schenkte, wurde ihm auf seine Anfrage durch Dr. A. Göldlin von Tiefenau als zweifellose Fälschung bezeichnet mit dem Beifügen, daß der Text vollständig mit dem Anger-Dindorf'schen übereinstimme. Andrerseits aber erklärte er, daß lauter Schwindel gewiß nicht anzunehmen sei. Aus den beiden lateinischen und der äthiopischen Uebersetzung sei dieser Hermasschluß auf keinen Fall zurechtgemacht, und die Citate Pseudocyprians und des Antiochus seien zu seiner Anfertigung nicht berücksichtigt worden. Es sei sehr wohl möglich, daß Simonides das letzte Blatt des Codex Lipsiensis verwertet, ja noch eine andere Handschrift, angeblich von einem Amphilochius, verglichen, möglich, daß er nach letzterer sein zweites Apographon, welches Anger und Dindorf herausgaben, gefertigt habe. Ein reines Machwerk sei nach dem Inhalt schwer anzunehmen. Es müßte ein höchst gelungenes Machwerk sein. Die Abweichungen von den drei uns bekannten Ueber-

setzungen und den Citaten des Antiochus und Pseudocyprian können auch aus einer so abweichenden Textgestalt erklärt werden, wie sie Athanasii Alex. praecepta ad Antiochum rec. Dindorf darbieten.

Nach den Antezedenzien des Simonides, nach dem Schwindel, der in der Publikation mit den Handschriften getrieben wird und der zweifellos wäre, auch wenn das Wiener Palimpsest nicht ein besonderes Mittel zur Erkenntnis der Fälschung darbieten würde — oder wer kann denn den 9 oder 12 Hermashandschriften des S. Glauben entgegenbringen, da bis vor wenigen Jahrzehnten keine einzige bekannt war und auch die seitherigen ausgedehnten Nachforschungen in den Bibliotheken nur zu einem sehr geringen Ergebnis führten? — und nach den Schwierigkeiten, die auch nach Hilgenfeld der neue Text bietet, war nicht zu erwarten, der Fund werde überall mit gleichem Vertrauen aufgenommen werden, und der Widerspruch blieb in der That nicht aus. Anknüpfend an die letzten Worte des Jenaer Gelehrten erklärte Harnack in der Theologischen Litteraturzeitung 1887 Nro. 7: dieser griechische Hermas sei allerdings ein „höchst gelungenes Machwerk“; es trage den Stempel der Fälschung auf der Stirne. Und zum Beweis dieser Behauptung wird ausgeführt: 1. daß Simonides seine Fälschungen auch nach seiner Entlarvung im J. 1856 noch fortsetzte und dabei frecher als früher verfuhr, indem er eine angeblich 1843 erschienene, thatsächlich aber auf der Entdeckung des Codex Sinaiticus durch Tischendorf beruhende, also nach 1862—63 entstandene Barnabasausgabe produzierte und, um die Fälschung zu decken, eine Zeitungsnummer mit der Aufschrift: Smyrna 1843, drucken ließ,

welche eine lange Rezension seiner Ausgabe enthielt; 2. die Beschreibung der beiden Handschriften, aus denen der Text des Hermasschlusses gegeben wurde, sei so verdächtig als möglich; die Einteilung bei Amphilochius in drei Abteilungen und deren Ueberschriften seien höchst auffallend; die Anfänge der drei Teile stimmen nicht mit dem griechischen Text, sondern seien ganz freie Paraphrasen des lateinischen, so daß die Annahme eines Betruges unabweisbar sei und der Text bei den Betrügereien des Simonides so lange als Fälschung betrachtet werden müsse, bis der Beweis für das Gegenteil erbracht sei; 3. sei es schon auffallend, daß S. erst später in den Besitz des Schlusses des Hermas gekommen sein wolle, so sei ein anderes noch bedenklicher; die Klemenshandschrift, welche dem Abdruck zu Grunde gelegt wurde, solle dieselbe sein, von welcher die Leipziger Bibliothek einige Blätter besitze; aber der neue Text stimme nicht, wie der der Leipziger Blätter, mit den alten Versionen, sondern sei umfangreicher; die lateinischen Uebersetzungen wären nach dem neuen Schluß zum Teil bloße Exzerpte, namentlich Sim. IX, 30—31, wo die Suffizienz des lateinischen Textes durch den Aethiopen glänzend bestätigt werde; der neue Schluß gehöre daher keinesfalls zu den Leipziger Blättern, er sei vielmehr eine Fälschung; 4. die Arbeit aber, die S. in der Fälschung biete, sei eine stümperhafte, schludrige, durch plumbe Einschiebungen und grobe Mißgriffe entstellte, den Sprachgebrauch des Hermas häufig ignorierende, Schwierigkeiten umgehende oder beseitigende Paraphrase; verglichen mit den Antiochusstücken, die entweder nicht gekannt oder nicht benutzt wurden, stelle sie sich als zweifellose Rückübersetzung dar; in den

Paraphrasen finden sich wortreiche Umschreibungen und nicht selten an das N. T. anklingende Wendungen, die dem echten Hermas ganz fremd seien; der Sprachgebrauch des letzteren sei von S. schlecht studiert, das Lateinische öfters mißverstanden worden.

Hilgenfeld ließ sich durch die Einwendungen indessen in seiner Ansicht nicht erschüttern. Unter dem Titel: die Hermasgefahr, veröffentlichte er in seiner Zeitschrift S. 334—342 sofort eine Replik, in der er die Harnack'schen Gründe zu widerlegen suchte. Wenn Simonides auch ein erwiesener Fälscher sei, so folge noch nicht, daß er alles gefälscht haben müsse. Habe er uns denn nicht auf alle Fälle den griechischen Hermas ziemlich vollständig gebracht? Warum sollte er nicht auch den Schluß desselben nach zwei Handschriften haben herausgeben können, da er Mand. XII, 4, 1 mindestens noch eine andere Urkunde verrate als die in seinem ersten Apographon abgeschriebene? Der anstößige weitere Textesumfang finde sich auch Sim. II, 6—8. Simonides führe ferner auf die Klemenshandschrift nicht sein erstes, sondern sein zweites Apographon zurück, in dem wirkliche Paraphrasierungen des Textes ohne oder fast ohne Halt in den übrigen Zeugen anzutreffen seien, z. B. Vis. III, 3, 1; 5, 4. Solche Fälle seien in dem griechischen Schluß des Hirten nur noch häufiger als vorher. Aehnlich verhalte es sich mit den an das N. T. anklingenden Redewendungen. Von einer Nichtkenntnis der Antiochusstücke könne, da sie seit Cotelier fast in jeder lateinischen Hermasausgabe zu lesen seien, ebensowenig die Rede sein als von einer absichtlichen Nichtberücksichtigung, da ein solches Verfahren mit der Schlauheit des Mannes nicht wohl

vereinbar wäre. Ebenso sei die Rede von einem schlechten Studium des Sprachgebrauches des Hermas ungerechtfertigt. Habe S. die Schrift doch mindestens dreimal abgeschrieben! Die von Harnack angeführten Beispiele seien vielleicht nicht für alle überzeugend, am wenigsten Sim. X, 3, 1, wo S. ohne Zweifel den handschriftlichen Fehler *ἁμαρτίαις* statt *ἡμέραις* treu wiedergegeben habe. In Einer Hinsicht erscheine endlich S. jedenfalls nicht als Stümper, sondern als Meister, da es ihm nach verschiedenen Seiten hin gelungen sei, den täuschenden Schein eines handschriftlichen Textes zu schaffen, nicht etwa nur durch Setzung handschriftlicher Fehler, wie *φροντίζεται* statt *φροντίζετε* und dgl., und durch Auslassung propter homoeoteleuton, wie Sim. IX, 30, 4, sondern namentlich durch Auslassung unentbehrlicher Wörter, wie Sim. IX, 31, 4: *ἀδικίας οὐδέποτε [μνήμην] δραξάμενοι*, und Sim. X, 2, 4: *διάμεινον οὖν, φησίν, ἐφ' ὃ [διακονεῖς] καὶ τέλεσον αὐτό.*

Hilgenfeld ließ es bei dieser Replik nicht bewenden. Als er sie schrieb, beschäftigte er sich bereits mit einer größeren Arbeit. Er unterzog die beiden Leipziger Apographa einem genaueren Studium, und dabei gelangte er zu der Ueberzeugung, daß S. mit dem zweiten Apographon nicht etwa, wie man bisher annahm, eine Fälschung sondern vielmehr die Herstellung eines (nach seiner Ansicht) besseren, bezw. lesbareren Textes beabsichtigte und daß er bei Herstellung desselben einer anderen Handschrift folgte als bei Abfassung des ersten. Und nachdem ihm in dem Hauptteil die Anklage auf Fälschung gegen S. als unbegründet sich dargestellt, glaubte er ihm um so mehr für den Schluß Vertrauen schenken

und seinen Text als einen überlieferten, nicht als einen künstlich zurecht gemachten betrachten zu dürfen. Er trug darum auch kein Bedenken, auf grund des erweiterten Materials eine neue und zwar jetzt vollständige Ausgabe des griechischen Hermas zu veranstalten. Vgl. den Titel oben S. 53.

In der That ist es ihm gelungen, manches beizubringen, was die von ihm vertretene Sache in einem besseren Licht erscheinen läßt. Aber das Ganze unterliegt immer noch den größten Bedenken. Anerkanntermaßen hat Simonides auch bei dieser Publikation betrogen. Seine Angaben über die Handschriften sind in der Hauptsache zweifellos lügenhaft. Sollten unter diesen Umständen die über die zwei Handschriften Glauben verdienen, aus denen er seinen neuen Text geschöpft haben will? Allerdings können sie dies, wie Hilgenfeld betont, und müssen sie nicht notwendig falsch sein. Aber durch die vielen falschen Angaben beraubt sich Simonides des Rechtes, hier ohne weiteres Glauben zu beanspruchen, und seiner bloßen Versicherung ist um so weniger zu trauen, als sein Text sich keineswegs selbst empfiehlt, im Gegenteil sehr vieles enthält, was gegen seine Echtheit spricht. Die bezüglichen Bedenken wurden durch Hilgenfeld keineswegs alle gehoben. Die anstößigen Eigentümlichkeiten des Schlußstückes lassen sich freilich auch in dem früheren Teil nachweisen. Während sie aber dort nur spärlich anzutreffen sind, treten sie in diesem kleinen Stück verhältnismäßig sehr stark auf, und was das Verhältnis der Texte zu einander insbesondere betrifft, so enthält dort wohl manchmal die ältere Uebersetzung gegenüber dem griechischen Texte eine Auslassung,

hier aber erscheinen die drei Uebersetzungen zumal stellenweise als Exzerpte. Das Mißtrauen gegen den dargebotenen Schluß ist daher vollkommen begründet, u. m. E. gibt es nur Ein Mittel, die Echtheit des Textes darzuthun, nämlich die Existenz der von Simonides benützten Handschriften nachzuweisen. Die Forderung eines solchen Beweises dürfte auch nicht als unerfüllbar abgelehnt werden. Die Klemenshandschrift wird auf dem Berg Athos inzwischen nicht ganz spurlos verschwunden sein. Es kamen wenigstens nur drei Blätter von ihr auf die Leipziger Universitätsbibliothek. Ebenso wenig werden die von Amphilochius und Abraham herrührenden Handschriften seitdem gänzlich verloren gegangen sein. Man weise also in diesen oder wenigstens in einer dieser Handschriften — die übrigen Codices, namentlich der Papyrus aus dem ersten Jahrhundert mögen auf sich beruhen bleiben — den fraglichen Text nach, und dann mag man Vertrauen für denselben fordern.

So lange aber dieser Nachweis nicht erbracht wird, ist der neue Text m. E. unbedingt abzulehnen. Schon das gewaltige Mißverhältnis, welches zwischen ihm und den Uebersetzungen besteht, drängt zu diesem Urteil, und bei diesem Sachverhalt glaube ich von den weiteren Verdachtsgründen vorerst ganz absehen zu können und zu sollen. Dagegen sei im Nachstehenden der neue Text so zum Abdruck gebracht, daß das, was durch die Uebersetzungen nicht gedeckt wird, was also der Grieche ganz allein bietet, mit liegender Schrift gegeben und dort, wo er etwas ausgelassen, Punkte gesetzt werden, damit die auffallende und verdächtige Singularität des Textes dem Leser sofort in die Augen springe. Dabei werde ich nicht

kleinlich zu ungunsten des Griechen verfahren. Im Gegenteil, ich werde in der angegebenen Weise nur notieren, was in den Uebersetzungen zweifellos keinen Halt hat. Den Text gebe ich nach der Hilgenfeld'schen Edition und ohne Beifügung der Varianten, da diese hier zunächst nicht in Betracht kommen, nach dem Standpunkt, den ich vorerst in der Frage einzunehmen mich veranlaßt sehe, überhaupt wertlos sind. Nur ziehe ich Sim. IX, 31, 1 das handschriftliche und durch alle Uebersetzungen gedeckte *ἕτεροι* dem emendierten *ἑταῖροι* vor. Der Text ist folgender:

Sim. IX, 30, 3. εἰ δὲ καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ὀρέων τούτῳ προσέθηκεν, ἀνάγκη ἦν ἂν *οὐδεμία τῷ κυρίῳ* τοῦ πύργου δοκιμάζειν αὖθις αὐτὸν καὶ καθαίρειν. πάντες γὰρ οὗτοι οἱ *προστεθειμένοι τῷ πύργῳ λίθοι, ἅτε λίαν* λευκοὶ *καὶ ἄσπιλοι ὄντες*, εἰσὶν οἱ *ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν ἐκ νηπιότητος* πιστοί, *οἵπερ μάλιστα καὶ ἄχρι τελευτῆς* τοιοῦτοι διαμενοῦσιν, ὡς ἐκ τοῦ αὐτοῦ *πάντες οὗτοι* γένους ὄντες. μακαριστὸν ἄρα τὸ γένος ἐστὶ τοῦτο, ὅτι *δίκαιόν* ἐστι *καὶ* ἄκακον, *ὥσπερ τὰ βρέφη*. 4. ἄκουε δή, φησί, νῦν, *ὦ Ἑρμᾶ*, καὶ περὶ τῶν λίαν μὲν στρογγύλων, λαμπρῶν δὲ ὄντων λίθων. πάντες μέντοι οὗτοι, *ὥσπερ ἑώρακας*, *Ἑρμᾶ*, εἰσὶν *ἠρμένοι* ἐκ τοῦ λευκοῦ ὄρους. Καὶ ἵνα τί, ἔφην αὐτῷ, *οὕτως* στρογγύλοι εὑρέθησαν; Ὅτι, φησίν, ἐξέκλιναν μὲν τῆς εὐθείας ὁδοῦ, *τῆς ὁδοῦ τοῦ κυρίου* ἕνεκα *κοσμικῶν φροντίδων καὶ μάλιστα* πλούτου, τοῦ δὲ θεοῦ οὐκ ἀπεχωρίσθησαν, *ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἀεὶ διέμειναν* οὐδὲ λόγον πικρὸν πώποτε ἐξερεύξαντο οὗτοι *κατά τινος ἢ πονηρίαν τινὰ διελογίσαντο*, ἀλλὰ διετέλεσαν ἀεὶ προσέχοντες ἰσότητι καὶ ἀρετῇ καὶ ἀληθείᾳ· *διελογίζοντο δὲ περὶ οὐδενὸς ἀλλοτρίου τούτων*,

ἀλλὰ περὶ τούτων διελογίζοντο ἀεὶ καὶ συνδιελέγοντο ἀλλήλοις. 5. ἐπεὶ οὖν ὁ κύριος τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἔγνω, οἷον πείθεσθαι αὐτοὺς τῇ ἀληθείᾳ, . . . ἐκέλευσε μὲν αὐτοὺς τοιούτους διαμεῖναι, ἀρθῆναι δὲ ἀπ' αὐτῶν τὸν πλοῦτον, *ἵνα μήποτε ἕνεκα τούτου ὀλισθήσωσι καὶ παρεκκλίνωσι τῆς ὁδοῦ τοῦ κυρίου καὶ ἀποστρέψωσι τὸ πρόσωπον αὐτῶν ἀπ' αὐτοῦ. καὶ γὰρ οὐκ ἠθέλησεν ὁ κύριος τοῦ πύργου* ἐκβαλεῖν αὐτοὺς *τῆς οἰκοδομῆς, ἀλλὰ καθαίρειν ἐκέλευσε* τοῦ δύνασθαι αὐτοὺς ἀγαθοποιεῖν *ἀεί*, ὅπως ζήσωσι τῷ θεῷ· *ἐκ* τοῦ ἀγαθοῦ γὰρ γένους εἰσὶν *ἅπαντες οὗτοι.* διόπερ καὶ ἐλατομήθησαν καὶ τῇ *λοιπῇ* τοῦ πύργου οἰκοδομῇ ἡρμόσθησαν *ἐπιβληθέντες, τοῦ ὄγκου αὐτῶν* μικρὸν *ἀποκοπέντος.*

XXXI. οἱ δ' αὖ τούτων ἕτεροι, οἳ καὶ ἄχρις ἡμέρας στρογγύλοι διαμένουσι, τῇ οἰκοδομῇ τοῦ πύργου ἀνεπιτήδειοι ὄντες, *οὗτοί εἰσιν* οἱ μήπω εἰσέτι δεξάμενοι τὴν σφραγῖδα *τοῦ ἁγιασμοῦ· διὸ καὶ ἤρθησαν* καὶ ὅθεν ἠνέχθησαν ἀπετέθησαν· στρογγύλοι γάρ εἰσι λίαν *καὶ πρὸς οἰκοδομὴν ἀνεπιτήδειοι* ὅλως. 2. λατομηθήσεσθαι μέντοι δεῖ καὶ τούτους ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, τῶν ματαίων ἐπιθυμιῶν ἀποχωριζομένους, καὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἀξιωθήσεσθαι. δεῖ γὰρ αὐτοὺς εἰσελθεῖν, *κελεύει ὁ κύριος*, εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. τοῦτο οὖν τὸ γένος ὡς μὴ ὅλως ἀποστρεβλούμενον ηὐλόγησεν ὁ κύριος· διὸ καὶ οὐδεὶς ἀπολειφθήσεται τούτων. εἰ δὲ καί τις πλανηθείς ποτε ὑπὸ τοῦ διαβόλου τῆς πονηρίας ἡμάρτηκεν, ἐπιστρέψει αὖθις πρὸς κύριον τὸν θεὸν αὐτοῦ. 3. μακαρίους οὖν ἐγὼ ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας λέγω ἐκείνους εἶναι, τοὺς ὡς τὰ παιδία ἀκάκους ὄντας· ἀγαθὴ γάρ ἐστιν ἡ μερὶς αὐτῶν καὶ ἔνδοξος παρὰ τῷ θεῷ. 4. ταῦτα δέ, *φησίν*, ἐρῶ πᾶσιν ὑμῖν τοῖς τὴν σφραγῖδα δε-

ξαμένοις *τοῦ ἁγιασμοῦ*, ἵνα ἐν ἁπλότητι ζήσητε *πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς ὑμῶν*, ἀδικίας οὐδέποτε [μνήμην] δραξάμενοι· οὐδὲ ἐν ὁδῷ κακίας περιπατήσετε οὐδὲ διαλογισθήσεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν πικρότητα ἀδικίας τινός, *ἀλλ' ἐπιλανθάνεσθαι δεῖ ὑμᾶς αὐτῶν καὶ βοηθεῖν ἀλλήλοις τῇ παρέξει τῆς βοηθείας ὑμῶν παντὶ ἑκάστῳ τῆς τοῦ κυρίου ὁδοῦ παρεκκλίνοντι, πᾶσαν αὐτῷ* ἀφαιροῦντες *ταῖς διδασκαλίαις* πονηρίαν *ὥσπερ καὶ ἀφ'* ὑμῶν *αὐτῶν*, ἵνα καὶ ὁ ποιμὴν τούτων χαρίσηται ὑμῖν, 5. εἰ ὑγιᾶ πάντα ταῦτα *τὰ ἀπολωλότα* δέξεται πρόβατα *ἐν τῷ λιμῶνι τῆς ζωῆς νεμόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῆς ζωῆς τῆς αἰωνίου*. καὶ γὰρ εἰ πρόβατόν τι ἐκ τῆς *ὅλης* ποίμνης ἀποπλανηθῇ, λύπη ἔσεται τοῖς ποιμέσι *μεγάλη*. 6. εἰ δὲ καὶ οἱ ποιμένες αὐτοὶ διασπαρῶσιν, τίνα λόγον δώσουσιν οὗτοι *τῷ κυρίῳ* ὑπὲρ τῶν προβάτων; ἐροῦσιν ἄρα ὡς ὑπὸ τῶν προβάτων ἀπεβλήθησαν; ἀλλ' οὐδέποτε πιστευθήσονται οὗτοι *ὑπὸ τοῦ κυρίου τῶν ἀνθρώπων*· ἀδύνατον γάρ ἐστιν ὅλως τοὺς ποιμένας *ἐκβληθῆναι τῆς μάνδρας* ὑπὸ τῶν προβάτων *ἤ τι ἕτερον* κακὸν παθεῖν *ὑπ' αὐτῶν*. μᾶλλον δὲ ζημιωθήσονται *οὗτοι* διὰ τὸ ψεῦδος αὐτῶν *τοῦτο*. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ποιμὴν *τῶν προβάτων*, καὶ δεῖ με λόγον περὶ ἑνὸς ἑκάστου τούτων *τῆς ἐμπιστευθείσης μοι μάνδρας* διδόναι *τῷ κυρίῳ ἡμῶν*.

XXXII. φροντίζετε οὖν περὶ τῆς σωτηρίας ὑμῶν πρὸ τοῦ τὸν πύργον οἰκοδομηθῆναι. 2. *καὶ ἐστὲ εἰρηνικοί. καὶ γὰρ* ὁ θεὸς πάρεστιν *ἀεὶ* ἐν *τῷ μέσῳ* τοῖς εἰρηνικοῖς. ἔστι δὴ ἡ ἀληθὴς εἰρήνη ἔνδοξος παρὰ τῷ θεῷ· καὶ γὰρ εἰρήνη ἐστὶν ὅλως *ὁ κύριος τοῦ πύργου, ὁ κύριος τῆς δόξης ἡμῶν*. πάντα δὲ πανοῦργον βδελύσσεται κύριος· *οὐκ ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς εἰρήνη, ἀλλὰ* δόλος καὶ κακία *βασιλεύει ἐν μέσῳ αὐτῶν*. σπουδάζετε οὖν ἀποδιδόναι

τὸ πνεῦμα ὑμῶν καθαρὸν **τῷ κυρίῳ,** ὥσπερ καὶ ἐλάβετε. 3 ἐὰν γὰρ ἐσθῆτά **τινα** καθαράν τε καὶ σώαν κναφεῖ δῷς **καὶ ὀψέ ποτε** θελήσῃς καθαρὰν αὐτὴν αὖθις **καὶ σώαν** λαβεῖν, ὁ δὲ κναφεὺς ἀποδιδῷ σοι ταύτην **ῥυπαρὰν τε καὶ** διερρωγυῖαν, λήψῃ αὐτήν; ἆρ' οὐκ ὀργισθήσῃ εὐθὺς κατ' αὐτοῦ **δικαίως** καὶ σφοδρῶς ἐπιπλήξεις αὐτὸν λέγων, ὅτι **οὐχὶ** ἐγὼ δέδωκά σοι τὴν ἐσθῆτα **ταύτην** καθαρὰν **καὶ διαρρωγῆς τινὸς ἄτερ;** ἵνα τί **ἐμόλυνας καὶ** κατέσχισας αὐτὴν καὶ ἄχρηστον **ὅλως** πεποίηκας γενέσθαι . . . .; 4. **ἐπεὶ οὖν** σὺ τοιαῦτα τῷ κναφεῖ λέξεις περὶ τῆς ἀχρηστούσης σοι ἕνεκα τοῦ σχίσματος σῆς ἐσθῆτος, ὅτι λυπῇ ἐπὶ τῇ ἐσθῆτι καὶ κατηγορεῖς αὐτοῦ, ὅτι οὐ καθαρὰν ἔλαβες αὐτὴν **οὐδὲ ἀδιάρρηκτον,** τί διαλογίζῃ θεὸν ποιήσειν, ὅς πνεῦμα καθαρὸν **λίαν** δέδωκέ σοι, ὅπερ σὺ **κατασπιλώσας θανάτου ἁμαρτήμασιν** ἄχρηστον ὅλως πεποίηκας; ἄχρηστον γάρ ἐστιν, εἰ **ταῖς ἁμαρτίαις** τοῦτο κατασπιλωθῇ. ἆρ' οὐ **τὸ αὐτὸ** καὶ ὁ θεὸς ποιήσει **περὶ** τοῦ πνεύματος **καὶ τοῦτο καθαρὸν ἀπαιτήσει, ὥσπερ καὶ σὺ τὴν ἐσθῆτα παρὰ τοῦ κναφέως καθαρὰν** καὶ **σώαν ἀπαιτήσεις;** 5. Ναί, φημί, κύριε, τοῦτο ποιήσει πᾶσιν, οὓς ἂν εὕρῃ διαμένοντας ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι. Μὴ ἐξουθενήσητε οὖν τὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ, μᾶλλον δὲ ἀγαπᾶτε αὐτόν, ὅτι οἰκτίρμων **καὶ ἐλεήμων** ἐστί, **μακρόθυμός τε καὶ πολυέλεος** καὶ οὐχ ὥσπερ ὑμεῖς. μετανοεῖτε γοῦν· τοῦτο γὰρ καὶ μόνον σώσει ὑμᾶς **ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καθ' ἃς ὁ θεὸς κρινεῖ ὑμᾶς.**

XXXIII. ταῦτα μέντοι γε πάντα τὰ **ὑμῖν** προλελαλημένα ἐγὼ ὁ ποιμήν, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας ἐδίδαξά τε καὶ εἶπον τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ **πᾶσιν.** ἐὰν οὖν γε πιστεύσητε **ταῦτα** καὶ ἀκούσητέ μου τοὺς λόγους καὶ ἐν αὐτοῖς περιπατήσητε . . . ., ζήσητε· ἐὰν δὲ διαμένητε

ἐν ταῖς κακίαις ὑμῶν *καὶ* τῶν ἀδικιῶν ὑμῶν μνημονεύητε, οὐδεὶς ζήσεται τῷ θεῷ *εἰς τὸν αἰῶνα*. 2. Ταῦτα εἰπών μοι ὁ ποιμὴν *καὶ ἱλαρῶς ἐπιβλέψας μοι ὑπολαβὼν* αὖθις *μετὰ μικρὸν* εἶπεν· Ἠρώτησάς με, *ὦ Ἑρμᾶ*, περὶ πάντων *ὧνπερ ἑώρακας;* Ναί, ἔφην αὐτῷ, κύριε. Ἀλλ' ἵνα τί, εἶπεν ὁ *ποιμήν*, περὶ τοῦ τύπου τῶν λίθων τῶν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τεθέντων οὐκ ἠρώτησάς με, πῶς δυνηθῶ ἐξελεῖν τοὺς τύπους αὐτῶν; ἐγὼ δὲ ἔφην αὐτῷ· Ἐπελαθόμην, κύριε. 3. Ἄκουσον τοίνυν, ἔφη, καὶ περὶ ἐκείνων. οὗτοί εἰσιν ἐκεῖνοι, οἵπερ τῶν ἐντολῶν τούτων ἄρτι ἀκηκόασιν, *ἀκούσαντες δὲ* ἐξ ὅλης αὐτῶν καρδίας μετενόησαν· διὸ καὶ τὰ ἁμαρτήματα τούτων πάντα ἀφείλετο ἀπ' αὐτῶν ὁ κύριος καὶ ἐκέλευσεν ἐξαλείφειν· *ἦσαν γὰρ ἤδη οὗτοι ἐγγεγραμμένοι ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ζώντων.* οὗτοι οὖν ἦσαν οἱ τύποι τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, *οἵπερ καὶ μόνῃ τῇ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτησάντων ἀφῃρέθησαν, καὶ οὐδὲν ἴχνος κατέμεινε* τοῦ τύπου τῆς ἁμαρτίας ἐν αὐτοῖς· *ἐσώθησαν γὰρ ἅπαντες.*

Παραβολὴ ι.

I. Ἐπεὶ δὲ ἔγραψα τὸ βιβλίον τοῦτο, *ἰδοὺ καὶ* ὁ ἄγγελος ἐκεῖνος ὁ τῷ ποιμένι παραδούς με ἧκεν *ἔξωθεν* εἰς τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ ἐντύγχανον, *τῆς θύρας αὐτομάτως ἀνοιχθείσης*, ὅς ἐπὶ τῆς *παρακειμένης μοι* κλίνης καθεσθείς, παρεστηκότος αὐτῷ καὶ τοῦ ποιμένος ἐκ δεξιῶν, ἐκάλεσέ με καὶ εἶπε· 2. Παραδέδωκά σε, *ὦ Ἑρμᾶ*, σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ σου τῷ ποιμένι τούτῳ, ἵνα δύνῃ φρουρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ. Ναί, φημί, κύριε. ὁ δὲ ἔφη· Ἐλευθερώσῃ οὖν πάσης ταραχῆς καὶ ὀργῆς πάσης, καὶ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν δεῖ σε προκόπτειν, καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν δικαιοσύνην, κακίας κρατῶν πάσης, εἰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ

φυλάττῃς *ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς* σου. 3. ἐὰν γὰρ ταύτας φυλάξῃς, πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς καὶ ἡδονῆς τοῦ κόσμου τούτου κατακρατήσεις· ἔψεταί σοι γὰρ *καὶ ἐνισχύσει σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. τῇ ὡραιότητι οὖν τούτου καὶ τῇ σωφροσύνῃ ἑπόμενος πειρῶ παραπείθειν καὶ τοὺς ἄλλους. οὗτος γάρ ἐστι *μόνος* ὁ παρὰ τῷ θεῷ ἐνδοξότατος *πάντων, ὅτι* κύριος καὶ δυνατός ἐστι διὰ τὸ δοθῆναι αὐτῷ μόνῳ τὴν ἐπὶ παντὸς πλάσματος δύναμιν τῆς μετανοίας *παρ' αὐτοῦ τοῦ πλάστου κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* ἆρα ἤδη δυνατός σοι δοκεῖ εἶναι *οὗτος;* ὑμεῖς δὲ καταφρονεῖτε *ὅλως* τῆς ὡραιότητος καὶ σωφροσύνης αὐτοῦ. ἵνα τί οὖν τοῦτο ποιεῖτε;

II. λέγω αὐτῷ· Κύριε, ἐρώτησον αὐτόν, εἴ ποτε πονηρόν τι ἐποίησα, ἀφ' ἧς παρέδωκάς με αὐτῷ ἡμέρας. 2. Ἀλλ' ἐγώ, εἶπεν, οἶδα οὐδέν σε κακὸν ποιήσαντα ἢ ποιήσοντα· διὸ καὶ λέγω σοι· Διάμεινον *ἐν τούτῳ· ἀεὶ* γὰρ ὑπὲρ σοῦ οὗτος ἀγαθὴν ἕξει πρόνοιαν. ἐρεῖς οὖν σὺ *καὶ* τοῖς ἄλλοις *πᾶσιν,* ἵνα κἀκεῖνοι μένωσιν ἀεὶ ἐν μετανοίᾳ, . . . *ὥσπερ* οὗτος ἔσται παρ' ἐμοὶ ὑπὲρ ἐκείνων ἑρμηνεύς, ἐγὼ δὲ *αὖ πάλιν* παρὰ τῷ κυρίῳ. 3. Ἀλλ' ἐγώ, φημί, κύριε, ἀπαγγελῶ πᾶσιν ἀνθρώποις *ταῦτα πάντα, καθάπερ καὶ* τὰ περὶ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, καὶ εὔελπίς εἰμι ὅτι μεταμεληθήσονται πάντες οἱ ἐν ἁμαρτίαις κυλινδούμενοι, εἰ ἀκούσονταί μου τοὺς λόγους. 4. Διάμεινον οὖν, φησίν, ἐφ' ὃ [διακονεῖς], καὶ τέλεσον αὐτό. πᾶς γὰρ ὁ πράττων *πάνθ'* ὅσα *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* κελεύει ζήσεται *ἐν κυρίῳ* καὶ μέγας κληθήσεται παρ' αὐτῷ *ἐν τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ.* ὁ δὲ μὴ φυλάσσων αὐτὰ *εἰς μεγάλας περιπίπτει ἁμαρτίας καὶ* τῆς ζωῆς ἀπαλλοτριωθήσεται τῆς αἰωνίου, *εἰ οὐ μὴ*

μεταμεληθῇ· ὃς δὲ τὰ προστάγματά *μου οὐ τηρεῖ ἐκφαυλίζων αὐτά*, παραδίδωσιν ἑαυτὸν τῷ θανάτῳ καὶ αἴτιος ἔσται αὐτὸς οὗτος τοῦ ἰδίου θανάτου. σὺ δέ, φησί, φύλαττε τὰς ἐντολὰς ταύτας καὶ καθαρισθήσῃ ἀπὸ *πάσης* ἁμαρτίας.

III. ἀπέστειλα δέ σοι τὰς παρθένους ταύτας, ἵνα σὺν σοὶ κατοικῶσιν *ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς σου*. οἶδα γὰρ ἐκείνας προσηνεστάτας σοι εἶναι. διὸ καὶ ἕξεις αὐτὰς *ἀπ' ἄρτι* βοηθούς, *βοηθούσας σοι ἀεί*, ὅπως *δι' αὐτῶν* δύνῃ φυλάττειν *μᾶλλον* τὰ ἐντεταλμένα. ἀδύνατον γάρ ἐστιν ἄτερ τῶν παρθένων τούτων τηρεῖσθαι τὰς ἐντολάς. αὗται γάρ, ὥσπερ ὁρᾷς, ἄσμενοί σοι παραμένουσιν. ἐκέλευσα δ' ἐγὼ αὐταῖς μήποτε ἀπολιπεῖν τὴν σὴν οἰκίαν. 2. σὺ οὖν κάθηρον τὴν οἰκίαν σου· ἐν καθαρᾷ γὰρ οἰκίᾳ οἰκοῦσιν αὗται διὰ τὸ καθαρὰς εἶναι *ἀεὶ* καὶ ἐργατικὰς σφόδρα καὶ πᾶσαν παρὰ θεῷ ἐχούσας χάριν. ἐὰν οὖν ἔσεται *ἀεὶ* καθαρὰ ἡ σὴ οἰκία, διαμενοῦσι παρὰ σοὶ *αὗται*· εἰ δέ ποτε ἐλάχιστον αὐτῆς μέρος ῥυπωθήσεται τῇ ἀκαθαρσίᾳ, διχήσονται ἅμα τῆς οἰκίας σου *ἐγκαταλιπεῖν σε μόνον ἐν αὐτῇ*. μισοῦσι γὰρ ... αὗται τὴν ἀκαθαρσίαν σφόδρα. Ἐγὼ δέ, ἔφην ἐκείνῳ, ἐλπίζω, κύριέ *μου*, εὐαρεστηθῆναι αὐτὰς συνοικεῖν ἀεὶ μετ' ἐμοῦ. καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος, ᾧ παρέδωκάς με *ἐκ παίδων*, οὐδὲν ἔχει κατηγορῆσαί μου, οὕτω καὶ αὗται οὐδὲν κατηγορήσουσιν. 4. Εἶτα δὲ στραφεὶς πρὸς τὸν ποιμένα *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καθεζόμενον* ἔφη· Ὁρῶ τὸν δοῦλον τοῦ κυρίου τοῦτον φυλάσσειν βουλόμενον τὰς ἐντολὰς ταύτας μεταδοῦναι ταῖς παρθένοις οἰκίας καθαρᾶς. 5. ταῦτα δὲ εἰπὼν οὗτος παραδίδωσί με αὖθις τῷ ποιμένι. προσκαλεσάμενος δὲ *εὐθὺς καὶ* τὰς παρθένους εἶπεν αὐταῖς· Ἐπείπερ ὁρῶ ὑμᾶς *οἰκείως οὔσας* τούτῳ

ἀσμένως βουλομένας συνοικεῖν *καὶ ἀεὶ παρ' αὐτῷ διαμένειν*, παραδίδωμι αὐτὸν ὑμῖν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ *κελεύω τε ὑμῖν* μήποτε ἀπολιπεῖν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. ἐκεῖναι δὲ ἥσθησαν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις σφόδρα *καὶ ὑπήκουσαν αὐτῷ.*

IV. Μετὰ δὲ ταῦτα *στραφεὶς αὖθις* πρός με λέγει· Ἀνδρίζου τοίνυν ἐπὶ τῇ διακονίᾳ ταύτῃ καὶ ἀπάγγελλε τοῖς ἀνθρώποις τὸ μεγαλεῖον τῆς δυνάμεως τοῦ κυρίου *καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν αὐτοῦ* παντὶ *ἀνθρώπῳ ἀπάγγειλον*, καὶ ἕξεις χάριν *παρὰ τῷ κυρίῳ, εἰ* ἐν ταύτῃ *διαμενῇς* τῇ διακονίᾳ. καὶ γὰρ πᾶς ὁ φυλάσσων τὰς ἐντολὰς ταύτας ζήσεται καὶ μακάριος κληθήσεται, ὁ δὲ καταφρονῶν αὐτῶν οὐ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. 2. ἀπάγγελλε οὖν *πάντα* πᾶσιν, ἵνα μὴ ὀκνῶσι πράττειν τὸ ἀγαθόν, *ἀλλ' ἀσμένως ποιεῖν αὐτὸ παντὶ τῷ δεομένῳ· πᾶς γὰρ* ὁ ἀγαθοποιῶν *μέγας κληθήσεται.* πάντας γάρ, φησὶ *κύριος*, ἀνθρώπους δεῖ ἐλευθεροῦσθαι τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ὧν ἔχουσι χρείαν πρὸς τὰ τοῦ βίου [ἀπορίας] ἀπαλλάττεσθαι αὐτούς. 3. πᾶς γὰρ ὁ δυνάμενος σῶσαι ἕνα *τῶν ἀδελφῶν τοῦ κυρίου τῶν ἐλαχίστων τὸν ἐν τῷ καθημερινῷ βίῳ θλιβόμενόν* τε ὑπ' ἀνάγκης *καὶ κακοχούμενον* μεγάλην ἕξει χάριν *παρὰ τῷ κυρίῳ, εἰ σώσει αὐτόν. ἐὰν δὲ δυνάμενος σῶσαι οὐ σώσει, οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ. στερηθήσεται γὰρ τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ εἰς αἰώνιον παραδοθήσεται θάνατον.* ταράσσεται γὰρ ἡ καρδία παντὶ θλιβομένῳ, καὶ θλίβεται, ὥσπερ καὶ οἱ ἐν ταῖς φυλακαῖς θλίβονταί τε καὶ ταράσσονται. *διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους σώζειν αὐτοὺς τούτου μὴ ἀποκνεῖν.* πολλοὶ γὰρ ἕνεκα βιωτικῶν θλίψεων *καὶ κακουχιῶν* διαχειρίζουσιν ἑαυτούς, ἐπείπερ οὐ δύνανται ὑπομένειν αὐτάς. ἐάν τις οὖν γνῷ τινὰ *κακοχούμενόν τε καὶ* θλιβόμενον

καὶ οὐ σώζει αὐτόν, μεγάλως ἁμαρτάνει ἐν ἑαυτῷ καὶ αἴτιος γίνεται τοῦ θανάτου αὐτοῦ. 4. ἐργάζεσθε οὖν *πάντες* τὸ ἀγαθὸν . . . . καὶ μὴ ὀκνεῖτε ἐργαζόμενοι τοῦτο. *οἱ δὲ διακονεῖν δυνάμενοι τοῖς ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου· διακονείτωσαν πᾶσιν ἀσμένως, ἐμμένων ἕκαστος ἐν ᾗ καὶ ἐκλήθη διακονίᾳ*, ἄχρις ὁ πύργος οἰκοδομηθήσεται *τοῦ κυρίου. καὶ τοῦτο ποιοῦντες ἅγιοι κληθήσεσθε καὶ υἱοὶ θεοῦ*, καὶ ἡ κατοικία ὑμῶν ἐν τῷ πύργῳ ἔσται *παρὰ τῷ κυρίῳ αὐτοῦ* [1]).

5. Ταῦτα οὖν εἰπών μοι ἐκεῖνος ἀνέστη *ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ* καὶ λαβὼν τὸν ποιμένα καὶ τὰς παρθένους ἀφανὴς ἐγένετο. ἔφη δέ μοι *ἐν τῷ ἀποχωρίζεσθαι αὐτὸν ἀπ' ἐμοῦ* πέμψειν αὖθις τὸν ποιμένα καὶ τὰς παρθένους εἰς τὴν οἰκίαν μου, *καὶ διαμενοῦσι παρ' ἐμοὶ ἄχρι συντελείας τοῦ πύργου.*

Wie dieser Abdruck zeigt, ist das Mißverhältnis zwischen dem Griechen und den Uebersetzern ein durchgehendes. Schon im ersten Satz tritt es zu Tage, und es bleibt bis zum letzten. Was kann es daher bedeuten, wenn der griechische Text in dem früheren Teil an ein paar Stellen ebenfalls als ein weiterer nachzuweisen ist? Das Mißverhältnis ist ja hier Ausnahme, in dem neuen Stück Regel; es betrifft dort ferner nur einen der weiteren Zeugen, nicht wie hier alle, und das Fehlen einiger Stellen in der älteren lateinischen Uebersetzung findet zudem bisweilen eine ganz natürliche Erklärung. So sind alle die

1. Die Aenderungen, welche Hilgenfeld außer den bereits angedeuteten an dem Texte des Simonides, bezw. an dem Texte der Handschriften anbrachte, sind hauptsächlich folgende: IX, 30, 3 *αὐτὸν* emend. H: *αὐτῷ* S. 31, 3 *μακαρίους . . ἐγώ: μακάριος . . φησίν.* 6 *ὅλως: ὅλους.* X, 2, 2 *με: μοι.* 3, 1 *ἡμέραις: ἁμαρτίαις.* 3, 3 *σε μόνον: μόνον.*

Stellen der Vulgata, in denen Hilgenfeld neuerdings (p. XXXIV) ein Minus nachwies, ganz oder in der Hauptsache durch die palatinische Uebersetzung gedeckt. Die zwei in erster Linie angeführten Stellen (Mand. XII, 6, 2. 4) sind überdies um so weniger zu betonen, als ihr Fehlen in der Vulgata sich einfach wegen des Homoeoteleuton begreift. Es läßt sich also nicht mit Hilgenfeld (l. c.) sagen: Ambitu igitur verborum non impedimur, quominus Clementis codicis folium X Lipsiensis folia continuare censeamus. Im Gegenteil, so wie die Sachen vorerst liegen, spricht alles gegen die Annahme, daß wir in dem neuen Stück die Fortsetzung und den Schluß des Leipziger Kodex oder überhaupt nur einen überlieferten Text besitzen. Das Stück stellt sich vielmehr zunächst als Fabrikat des Herausgebers dar, als ein Fabrikat, bei dessen Herstellung der Fälscher sich selbstverständlich an den Text der ihm zugänglichen Uebersetzung oder Uebersetzungen hielt, andererseits aber viele freie Zuthaten sich gestattete, und in Anbetracht des letztern Momentes ist es nicht etwa von Bedeutung, wie Hilgenfeld (p. XXXII) meint, sondern völlig gleichgiltig, ob die eine oder andere Stelle in dem griechischen Text sich auf die lateinische Uebersetzung zurückführen läßt oder nicht.

Eine längere Stelle fehlt freilich in den beiden für sie zutreffenden Uebersetzungen gänzlich auch in dem früheren Teil, die auf Mand. XII, 4, 2 folgenden Worte, die, bisher nicht ganz bekannt und von den meisten Herausgebern als Glossem behandelt (vgl. meine Ausg. S. 434), nach der neuen Hilgenfeld'schen Edition so lauten: Καὶ εὐθέως ἐπάρας τὴν φωνὴν εἰς οὐρανοὺς ἐφώνησα συγκεχυ-

μένος τῷ πνεύματι. Σύ, κύριε, ὁ συγκλείσας τὸ φῶς καὶ χωρίσας τὸ σκότος ἀπ' ἀλλήλων, ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν καὶ κτίσας καρποὺς παντοδαπούς, ἥλιον, σελήνην, ἄστρων ἐναρμόνιον κίνησιν, ζῶα πτερωτά, τετράποδα, ἑρπετά, ἔνυδρα, ἄγριά τε καὶ τὰ τούτοις παραπλησιάζοντα καὶ τούτων ἁπάντων κτίσας δεσπότην τὸν ἄνθρωπον, αὐτός, κύριε, ἐνίσχυσόν με τοῦ κατακυριεῦσαι τῶν ἐντολῶν σου. Ἰδὼν δέ με κτλ. Aber was soll diese eine Stelle gegen so viele? Sie steht zudem außerhalb des Bereiches der drei Leipziger Blätter, in dem Apographon des Simonides, und es fragt sich, ob nicht auch in ihr eine Zuthat seitens des Fälschers vorliegt. Ich wenigstens kann nicht ebenso sehr wie Hilgenfeld (p. XXIII) die Ueberzeugung gewinnen, daß die Stelle den sichersten Beweis für die Benützung einer weiteren Handschrift bei Herstellung des zweiten Apographon durch Simonides ergebe.

Die Stelle mag übrigens echt sein oder nicht: der fragliche Schluß kommt durch sie in keinem Fall in ein wesentlich günstigeres Licht. Der Text ist allzu anstößig, um ohne sicheren Beweis als überlieferter gelten zu können. Und wenn er je einen handschriftlichen Charakter haben sollte, so ist bei seinen starken Abweichungen von den Uebersetzungen sein Wert jedenfalls sehr zweifelhafter Natur. Hilgenfeld mußte dieses selbst anerkennen. Während der Text des Simonides in seiner Ausgabe 210 Zeilen umfaßt, hat der von ihm selbst hergestellte griechische Text (p. 126—130) 171 Zeilen. Er hat also nicht weniger als 39 Zeilen oder beinahe ein Fünftel von dem angeblich handschriftlichen Text ausgestoßen, und daß er in der Ausmerzung nicht zu weit ging, braucht

bei seinem Standpunkt nicht besonders bemerkt zu werden. Der Text ist also, ob überliefert oder gefälscht, wenn er so weit gegen die Uebersetzungen zurücktreten muß, nach Hilgenfelds eigenem Zugeständnis von sehr geringer Bedeutung. Meines Erachtens ist er als Fälschung gar nicht zu berücksichtigen und die Aufgabe, die sich Simonides setzte, den Schluß des Hermas griechisch zu geben, wenn nicht etwa Handschriften aufgefunden werden, durch einfache Rückübersetzung aus den vorhandenen Versionen ohne Betrug und mit tieferem Eindringen in den Geist und Sprachgebrauch des Schriftstellers neu zu lösen.

4.

Die vierzehn heiligen Nothelfer (Quatuordecim auxiliatores).

Von Prof. Dr. **Uhrig.**

Radolf, Decan von Tungarn, schreibt in seinem Buche von der Befolgung der liturgischen Vorschriften, cp. 17. „Auf verschiedene Weise kam die Verehrung der Heiligen in Gebrauch, bei Einigen beruht sie auf dem Evangelium, bei Anderen auf Vorschrift der römischen Kirche, und wieder bei Anderen auf vaterländischer und örtlicher Uebung". Das Letzte findet seine Anwendung auf das in ganz Deutschland und sonstwo hergebrachte Fest und die Verehrung der sogenannten vierzehn heiligen Nothelfer, deren das römische Meßbuch und Brevier als solcher nicht gedenkt.

Wann, wo, und durch wen diese Andacht aufgekommen sei, und worauf die Zusammenstellung just dieser vierzehn Heiligen beruhe, ist den Liturgisten und Historikern, unter welchen auch den Bollandisten, eine so dunkle Frage, daß sich keiner von ihnen hierüber Rechenschaft zu geben weiß. Daraus, daß zu der heiligen Gruppe der hl. Kyriakus, Eustachius, und Achatius gezählt werden, wollen die

Bollandisten folgern, daß ihre Zusammenstellung von Italien ausgegangen sein möge, weil man diese Heiligen in älterer Zeit außerhalb Italien kaum gekannt habe, während der Name „Nothelfer“ ihnen wahrscheinlich von den Deutschen gegeben worden sei. AA. SS. Boll. 23. Apr. pag. 150.

„Die Deutschen, schreibt Stemmer in Herders Kirchenlexicon, Bd. VII. S. 651 sagen die Bollandisten gaben jenen Heiligen den Titel „Nothelfer“. Wir wissen damit durchaus noch nicht, woher dieses Vertrauen rühre, durch welche Veranlassung gerade diese vierzehn Heiligen in die so weit verbreitete Volksandacht aufgenommen worden sind. Es war uns bei aller Mühe nicht möglich, darüber etwas Näheres und Sicheres zu finden. Wir bekennen diesen Mangel und begnügen uns, ein nicht vorgefundenes Büchlein: »Opusculum von Thomas abbas Lanchiensis, Ordinis Cisterciensis«, anzuführen, das wahrscheinlich hierüber Aufschluß enthält“. —

Allein dies Büchlein des Cistercienser Abtes Thomas Wagner von Langheim, Pfarrei Staffelstein bei Lichtenfels in Oberfranken, E. Diözese Bamberg, gibt hierüber eben so wenig Aufschluß, erzählt vielmehr nur die bekannte Legende von der im Jahre 1446 wahrgenommenen Erscheinung der vierzehn heiligen Nothelfer an dem Orte, wo jetzt die bekannte Wallfahrtskirche gleichen Namens steht. Zahl, Name und Zusammenstellung derselben wird in dieser Legende dem Hirtenvolke als bekannt vorausgesetzt, und hieran der Wunsch geknüpft, ihnen daselbst ein Kirchlein zu bauen, was auch sofort durch die Abtei, mit Bewilligung des Diözesanbischofes geschah.

Die Erzählung dieser Legende hat seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts in viele Büchlein, Gebetbücher, und Kalender Eingang gefunden [1]), ohne daß jedoch die

1) History und Ursprung der Wallfahrt und Wunderzeichen zun vierzehn heiligen Nothelfern im Frankenthal bei Staffelstein gelegen Anno Domini 1519 zu Nürnberg durch Jobsten Gutknecht gedruckt. — Histori und Ursprung ꝛc. von wortten zu wortten Teutsch und Lateinisch dem alten Exemplari nachgedruckt zu Bamberg 1596 durch Anthonium Horitz. — Frankenthal oder Beschreibung und Ursprung der Wallfahrt und Gottshauß zu den vierzehn Heiligen, von Pater Simon Schreiner, Prior von Langheim, Bamberg 1623. 8. SS. 377. — Auch Apologia genannt. — Fr. Mauritius Knauer, Abt zu Langheim, Frankenthalischer Lustgarten, d. i. Beschreibung der Wallfahrt zu den vierzehn heiligen Nothelfern. Würzburg 1653. Bamberg 1685. Durch Abt Thomas Wagner. — Gallus, Frankenthaler Lustgarten, d. i. die Beschreibung ꝛc.; Würzburg 1702. Bamberg 1728. 1752. — Fr. Adam Bayer, Priester zu Langheim, das wunderthätige Frankenthal. Bamberg 1772. Würzburg 1818. — Joachim Jäck, Kapitular von Langheim, Beschreibung des Wallfahrtsortes der 14 Heiligen zu Frankenthal. Nürnberg 1826. — Blasius Cäsar, Pfarrer zu Ackenheim bei Bingen, Bethandbüchlein zu denen heiligen vierzehen Nothelfern, 1749. — Sulzbacher Kalender für katholische Christen. 1845. S. 83. — Dr. Friedrich Pösl, Redemptorist, Legende von den 14 Nothelfern. Regensburg, Manz 1850. — Derselbe, Verehrung der 14 heiligen Nothelfer, Regensburg, Manz 1855. — J. Hecht, Die 14 heiligen Nothelfer. Einsiedeln, Benzinger, 1869. — Hofmann, Die 14 hh. Nothelfer, Lichtenfels 1873. — Jules de Kervel, vie et culte de Saint Gilles, l'un de quatorze Saints les plus secourables du paradis. Gallienze. 1875. — V. Berwig, Dekan und Pfarrer zu Königsbach in der Rheinpfalz, Trost in Not und Tod, ein Andachtsbuch mit besonderer Rücksicht auf die Verehrung der 14 heiligen Nothelfer. Edenkoben St. Kast, 1879. — Georg Ott, Dekan zu Abensberg, Legende von den lieben 14 heiligen Nothelfern. Regensburg 1854. Stegl, Missionshaus, 1882. — Ulrich Feistl, Dekan des Stiftes Herren Chiemsee, die 14 Nothelfer, Salzburg 1678; neu bearbeitet von

Autoren sich an die Untersuchung wagten, woher diese Andacht und die Zusammenstellung der betreffenden Heiligen rühre. Unter all' den unten genannten Autoren hat sich der Letztgenannte allein die Aufgabe gestellt, neben dem mit Illustrationen gebrachten Berichte über die Erscheinung in Frankenthal, auch die Frage zu lösen, wann, wo, durch wen, und aus welcher Veranlassung die in Rede stehende Andacht in die Welt trat, und auf welchem inneren Grunde ihre Zusammenstellung beruhe, was er jedoch in dieser Hinsicht leistete, genügt, wie wir sogleich nachweisen werden, nicht, um in das obschwebende Dunkel der Frage irgend welches Licht zu bringen.

Die Frankenthaler Erscheinung hatte in den Jahren 1445 und 1446 in dem Gebiete der Cisterzienser Abtei Langheim[1]), Diözese Bamberg, statt. Einsame Hirten weideten ihre Herde am grasigen Abhange des Berges bei dem Mayerhof Frankenthal, und als es Abend geworden war, und sie heimtrieben, da gewahrte der, den Schluß von ihnen bildende, junge Hirte Herman Leicht, es war just der Quatember Freitag des Monates September 1445, beim Sonnenuntergang hinter sich ein weinendes Kind. In dem Augenblicke aber, als er sich nach ihm umsah, verschwand es von dem Acker, wo es

---

Nikolaus Achthaler, Kooperator in Niederring. Rosenheim, Wendelstein, 1883. — Lang, die 14 hh. Nothelfer, München 1883. — Heinrich Weber, Professor am k. Lyceum zu Bamberg, Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothelfer. Kempten, Kösel, 1886. SS. 131. 8. Preis 2 M. —

1) Im Jahre 1132 vom hl. Otto, Bischof v. Bamberg, gegründet, und von der Abtei Ebrach in Oberfranken bevölkert.

gesessen war. Wiederholt umschauend sah er es wieder, aber nun verherrlicht zwischen brennenden Lichtern.

Hierüber erschrocken rief er seinem Hunde, und machte über sich das heilige Kreuzzeichen. Als er dann umkehren und das Kind aufheben wollte, verschwand es zum zweiten Male. Zu Hause erzählte er dies seinen Eltern, und befragte sich dann bei einem Pater der Abtei Langheim, wohin der Mayerhof Frankenthal gehörte. Dieser trug ihm auf, wenn sich die Erscheinung wiederhole, im Namen der hl. Dreifaltigkeit das Kind anzurufen und nach seinem Begehren zu fragen.

Am Vorabende des Festes SS. Petri et Pauli 1446 erschien das Kind dem jungen Hirten zum dritten Mal, jetzt aber von vierzehn anderen Kindern umgeben, und über diese in einem Feuerglanze, gleich der untergehenden Sonne, erhaben. Mutig trat der Hirtenjunge vor und that, wie ihm der Pater aufgetragen. Da antwortete das strahlende Kind: „Wir sind die vierzehn Nothelfer, und begehren eine Kapelle zu unserer Ruhe hier. Sei Du unser Diener, wir wollen auch Deine Diener sein“. Hiermit verschwand die Erscheinung; den jungen Hirten aber erfüllte eine himmlische Entzückung. Am folgenden Sonntag sah er an demselben Platze zwei brennende Kerzen aus den Wolken niederschweben, welche Erscheinung auch eine zufällig vorübergehende Frau gewahrte.

Hierauf erhob sich, nach Bewältigung einiger Zweifel, mit dem Jahre 1447 unter dem Abte Friederich III. (Hügelein) an bezeichneter Stelle eine Kapelle, welche am Sonntag nach S. Georgii 1448 von dem Bamberger Fürstbischofe Anton von Rotenhan unter Anrufung

der seligsten Jungfrau Maria und der vierzehn Nothelfer: St. Georg, St. Blasius, St. Erasmus, St. Pantaleon, St. Vitus, St. Christoph, St. Dionys, St. Kyriakus, St. Agathius, St. Eustach, St. Aegidius, St. Margareth, St. Barbara, und St. Katharina, konsekriert, und mit 40tägigem Ablasse für die Besucher der Kapelle am Kirchweihfeste, Sonntag nach St. Bartholomäi, dotiert wurde. Noch im Jahre 1448 und 1449 kamen durch den Papst Nikolaus V. andere Ablässe hinzu, und zugleich entstand, mit Genehmigung dieses Papstes, an derselben Kapelle „die Brüderschaft zu den vierzehn Heiligen", in welche sich auch viele hohe Personen einschreiben ließen [1]).

Obgleich nun diese Legende bis zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts zurückreicht, so darf doch das auf ihr beruhende Vierzehn Nothelfer Kirchlein, sammt der damit verbundenen Andacht, nicht, wie manche Autoren [2]) meinen, als das älteste Denkmal dieser Art, und als die Quelle zur Entstehung der Vierzehn Nothelfer-Gruppe und ihrer Verehrung angesehen werden, sondern es ist

---

1) Kaiser Friedrich III. machte im Jahre 1485 eine Wallfahrt dahin. Neben der Kapelle errichtete die Abtei für die Wallfahrer eine Propstei. Als diese 1525 durch den Bauernkrieg zerstört wurde, erhob sich nach mehreren Reparaturen im Jahre 1743 unter dem Abte Stephan die jetzt stehende, von dem Artillerie-Oberst Balth. Neumann in Würzburg erbaute, große Wallfahrtskirche, welche jedoch mehrerer Hindernisse wegen erst im Jahre 1772 vollendet werden konnte, und dann, im Jahre 1802 durch den Blitz beschädigt, bei ihrer Restauration leider von ihrer ursprünglichen Schönheit manches verlor. Papst Benedikt XIV. verlieh den Wallfahrern zu diesem Heiligtum einen vollkommenen Ablaß.

2) So z. B. Georg Ott, Dekan zu Abensberg, die vierzehn heiligen Nothelfer, S. 9.

vielmehr jetzt als eine ausgemachte Sache zu betrachten, daß es schon vorher dergleichen Andachten mit Altären und Kapellen zu den vierzehn heiligen Nothelfern gegeben habe.

Die Legende selbst zeigt ganz deutlich, daß schon vor ihr die Namen und Charakter der vierzehn heiligen Nothelfer dem Volke bekannt waren. Sie setzt dieses voraus, indem sie einfach das strahlende Kind sagen läßt: „Wir sind die vierzehn Nothelfer und begehren eine Kapelle zu unserer Ruhe hier“. Wären sie dem Hirtenvolke nicht schon bekannt gewesen, so hätte der junge Hirte fragen müssen: „Wer sind die vierzehn Nothelfer und wie heißen sie“? gleich wie auch ihn seine Eltern und die Klosterväter darum zu fragen veranlaßt gewesen wären.

Wie wenig die Frankenthaler Erscheinung bei der Abtei Langheim geeignet sei, für die Geschichte der vierzehn Nothelfer-Andacht als historischer Ausgangspunkt zu dienen, ist schon daraus ersichtlich, daß die vierzehn Nothelfer, allen historischen Charakters entkleidet, in ihr als Kinder oder Engellein, ohne besondere Attribute, und unter einander von völlig gleichem Aussehen, erscheinen, so daß erst bei der Konsekration der Kapelle die vierzehn historischen Namen, natürlich ganz anderen Quellen entlehnt, zum Vorschein kommen.

Es liegt folglich die Erscheinung in den Jahren 1446 zu Frankenthal ganz außerhalb des Kreises der geschichtlichen Nachrichten über die Zusammenstellung der vierzehn Nothelfer, deren Charakter bis dahin schon vollkommen festgestellt und mit den

entsprechenden Bildern in die Volksliturgie eingeführt war.

Dies ist denn auch, wie schon bemerkt, bereits als eine ausgemachte Sache anzusehen, wie denn schon der Langheimer Cisterzienser Pater Schreiner in seiner Apologia, Bamberg 1626 S. 585, zu der Frage, woher man bei der Konsekration der Kapelle zu Frankenthal die Namen der vierzehn Nothelfer habe wissen können, da das strahlende Kind sie nicht genannt habe, andeutet: „Hat man in erkanntnuß solcher Namen gelangen mögen durch andere Kirchen und Altäre, welche vor dessen zur Ehr der vierzehn Heiligen sind gestiftet und auffgerichtet worden". Auch H. Professor Weber gibt dies unumwunden zu und bringt dafür S. 8 nach gegebenem Bericht über die Frankenthaler Erscheinungen seine Gründe vor. Wenn er aber trotz dem S. 7 behauptet: „Durch Vergleichung der Zeit, wann an verschiedenen Orten die Verehrung der heiligen Nothelfer einen äußeren Ausdruck durch Gründung von Kirchen und Kapellen erhalten hat, ergibt sich, daß die Anregung dazu von der Gnadenstätte zu Vierzehnheiligen in Frankenthal, nach den dort geschehenen Erscheinungen ausging"; so klingt das wie ein offenbarer innerer Widerspruch mit sich selbst. Diese Unbestimmtheit, Unsicherheit, und Unklarheit, welche er, seiner fleißigen Untersuchung ungeachtet, nicht durchdringt, nicht bewältigt, bewirkt denn auch bei ihm, daß sämmtliche Resultate, die er findet, vor seinen Augen selbst wieder zu wanken beginnen, so daß er in Ansehung der aufgestellten wissenschaftlichen Frage am Ende seiner Forschung nicht weiter gelangt, als er am Beginne war.

So ist es namentlich mit dem Zeitpunkte, in welchen er die Entstehung der fraglichen Andacht setzt. Nachdem er dafür das Jahr 1347 gefunden zu haben vermeint, weil mit diesem Jahr die unter dem Namen „der schwarze Tod" auftretende Pest in ganz Europa so fürchterlich wüthete, steht er dann nicht an, S. 15 zu bemerken: „Sollte aber sogar eine frühere Beurkundung der gemeinsamen Verehrung der hl. Nothelfer aufgefunden werden können, als jene aus der Zeit 1348, so würde nur der unwesentlichere Teil der Konjektur, der angenommene Zeitpunkt, aufgegeben werden müssen".! — Was sollte dann aber der wesentlichere Teil sein, die Pest überhaupt, abgesehen von dem schwarzen Tod in den Jahren 1347 seqq.?— Wir werden sogleich zeigen, daß es die Pest nicht war, welche der Verehrung der vierzehn Nothelfer als ursprüngliche Veranlassung zu Grunde liegt.

In der Regel werden nämlich die vierzehn Nothelfer vom Volke nicht sowohl in allgemeinen, oder längere Zeit anhaltenden, Drangsalen, z. B. Verfolgung der Kirche, Krieg, Theuerung, Hungersnot, Wassersnot, Feuersbrunst, Pest, und s. f. sondern mehr in Momenten großer Angst, gänzlicher Verlassenheit, und solchen Zuständen angerufen, wo das Wort Not [1]) seine volle Berechtigung findet.

1) Das deutsche Wort Not (engl. Need) hat eine dreifache Grundbedeutung. In erster Hinsicht findet es seine verwandten Begriffe in den Wörtern: „Nacht" franz. nuit, (engl. Night) und „Nichts" (engl. Nothing) und weist mit diesen auf eine Abwesenheit (Negatio) hin. Not ist Abwesenheit des Unentbehrlichen, Nacht: Abwesenheit des Lichtes; „Nichts" (englisch Nothing = Not a thing, nicht etwas), Negation des Seienden.

Ganz besonders tritt ein solcher Zustand ein in Krankheiten, die als unheilbar und zugleich sehr schmerzlich erscheinen, so daß der davon betroffene Mensch sich von der Welt wie aufgegeben und verlassen fühlt.

Das sind die sogenannten „swere Nöten", in welchen das gemeine Volk seine Zuflucht zu den vierzehn Nothelfern nimmt.

Wohl sucht der gläubige Christ auch in allgemeinen Uebeln und Leiden, so wie in besonderen Anliegen, Hilfe bei Gott und den Heiligen [1]) (wie die alte Schwurformel lautet: „So wahr mir Gott helfe und seine Heiligen"!),

---

Wenn daher dem Menschen das Unentbehrliche abgeht, und ihm von keiner Seite Hilfe zu teil wird, dann ist er in der Not, und diese ist um so empfindlicher und schmerzhafter, wenn er sich dabei ohne Leidensgenossen ganz vereinzelt fühlt. Denn in allgemeinen Drangsalen, wie es auch die Pest ist, bleibt dem Menschen doch noch der Trost, Leidensgenossen zu haben, (Socios habere solatium), in vereinzelter, schmerzlicher und unheilbarer Krankheit aber fühlt er sich in der eigentlichsten Not. In zweiter Hinsicht aber liegt dem Wort Not die Bedeutung von Nötigung, nöten, zwingen, bekämpfen, streiten, zu Grunde, so daß insbesondere der Ausdruck: „in letzter Not" auf den Todeskampf hinweist, um dessen Erleichterung die Nothelfer ganz besonders angerufen zu werden pflegen. In dritter Hinsicht heißt Not: Bitte.

1) Die Hospitalkirchen sind meistens Gott dem heiligen Geist als Tröster der Kranken und Betrübten geweiht. Außerdem gehören hierher die vielen Salvator-Kirchen „Kapellen unseres Herren Hilf," z. B. zu Schrobenhausen, Landkapitel Aichach, Diözese Augsburg, aus dem XV. Jahrh. dann die „Maria-Hilf-Kirchen," sowie die Kirchen und Kapellen „zu den sieben Zufluchten" (die hl. Dreifaltigkeit, das hl. Altarsakrament, das hl. Kreuz, die hl. Jungfrau Maria, die heiligen Engel, die Heiligen Gottes, die armen Seelen im Fegfeuer)", dergleichen sich eine zu Affing findet, Landkapitel Friedberg, bei Augsburg „Die Pfarrkirche zu den sieben Zufluchten."

es sind aber dies dann gewöhnlich andere Heilige, nicht solche, die zu den vierzehn Nothelfern zählen [1]), ohne daß es übrigens vom kirchlichen Standpunkte aus irgend eine absolute Ein- oder Ausschließlichkeit für die Anrufung der Heiligen in diesem oder jenem Anliegen gäbe. Wohl werden auch unter den vierzehn Nothelfern einige genannt, zu welchen man in pestartigen Krankheiten seine Zuflucht nimmt, nämlich: St. Aegidius und St. Christoph, allein was ist das? während es so viele andere zur Pestzeit angerufene Heilige, wie namentlich St. Rochus, St. Valentinus, gibt, die man in den Kreis der vierzehn Nothelfer nicht zog? Würde man nicht, wenn die Pest dieser Andacht die Entstehung gegeben hätte, vielmehr all' jene Heiligen zusammengestellt haben, welche von jeher als Fürbitter gegen die Pest galten? Und wie wäre man um der Pest willen auf die Zahl „Vierzehn", und zwar „elf männliche" und „drei weibliche" Nothelfer gekommen? Und wenn die Pest des Jahres 1347 den Grund zur Andacht gelegt hätte, warum sagen sämtliche Chronisten nichts davon? Fiele die Entstehung der Vierzehn Nothelfer Andacht in so späte Zeit, so hätten wir sicher davon geschichtliche Nachricht. Warum auch vermag Webers Hypothese nichts anzugeben, wo die Andacht entstand, in welchem Orte, und durch wen die Zusammenstellung der vierzehn Heiligen gemacht wurde? Warum schweigt

1) Die gewöhnlichen Zufluchts-Heiligen, außer Maria und den vierzehn Nothelfern, sind: Der hl. Sebastian, der hl. Florian, der hl. Nikolaus, St. Cäsarius, St. Rochus, St. Martinus, St. Valentinus, St. Wendelin, St. Leonhard, St. Laurentius, St. Bernhard, St. Antonius, St. Magnus, St. Appollonia, St. Othilia, St. Walburg u. m. a.

selbst die Bamberger Kurie hierüber gänzlich, thut davon keine Erwähnung in dem Offizium, welches sie zu dieser Andacht fertigte? Man sieht es doch diesen Kollekten genau an, daß die Kurie bei ihrer Fertigung nach einem vernünftigen Grunde für die Zusammenstellung dieser vierzehn Heiligen sann, wobei sie aber keinen anderen Grund als den fand, daß Gott einigen von ihnen die Stipulatio zukommen ließ; wer sie anrufe, werde erhört werden [1])!

---

1) Das im Jahre 1490 gedruckte Bamberger Missale enthält eine »*Missa de quatuordecim adjutoribus*« *Introitus:* Multae tribulationes. Sicut in Festo S. *Viti,* Modestie, atque Crescentiae.

Die *Oratio* lautet: Omnipotens et misericors Deus, qui electos sanctos tuos georgium, blasium, erasmum, panthaleonem, vitum, christoferum, dionysium, ciriacum, achatium, eustachium, egidium, margaretham, barbaram et katherinam specialibus privilegiis prae cunctis aliis decorasti, ut omnes, qui in necessitatibus suis eorum implorant auxilium, secundum promissionis tuae gratiam petitionis suae salutarem consequantur effectum, da nobis, quaesumus, nostrorum veniam peccatorum: et ipsorum intercedentibus meritis ab omnibus nos adversitatibus libera: et deprecationes nostras benignus exaudi. Per dom. etc.

Epistola: Sancti per fidem. *Graduale:* Clamaverunt. Ex Missa Salus autem Justorum

Sequentia: Aus dem Commune SS. Martyrum im Bamberger Missale.

O beata beatorum martirum solemnia!
O devote recolenda victorum certamina!
Digni dignis fulgent signis et florent virtutibus,
Illos semper condecenter veneremur laudibus;
Fide, voto, corde toto, adhaeserunt Domino,
Et invicti sunt addicti atroci martirio;
Carcerati, trucidati, pertulerunt plurima,
Igne lesi, ferro cesi, tormentorum genera.
Dum sic torti credunt morti carnis per interitum,

Endlich kommt auch in keinem Gebete, das man sonstwo in ihre Andacht aufnahm, eine Andeutung davon vor, daß man sie als Zuflucht zur Pestzeit erwählt habe. — Wenn daher H. Professor Weber S. 18 seine Hypothese mit den Worten bekräftigt: „Prüft man alle diese Momente (d. i. Schilderung der Pest v. J. 1347) unbefangen, so wird man zugestehen müssen, daß sie für unseren aufgestellten Erklärungsversuch über die Entstehung der Andacht zu den heiligen vierzehn Nothelfern einen Wahrscheinlichkeitsbeweis bilden, welcher der Gewißheit ziemlich nahe kommt"; so kann hierin nur eine Selbsttäuschung gefunden werden. Die fragliche Andacht ist viel älter, ja so alt, daß man schon im fünfzehnten Jahrhundert sich über ihre Entstehung keine Rechenschaft mehr geben konnte. Die päpstliche Ablaßbulle von Paul V. (27. Nov. 1610) berührt gegenwärtige Frage nicht, ja enthält sich sogar, die Erscheinungen v. J. 1446 zu nennen, geschweige

---

Ut electi sunt adepti beatorum premia,
Per contemptum mundanorum et per bella fortia,
Meruerunt angelorum victores consortia.
Ergo facti coheredes christo in celestibus
Apud ipsum vota nostra promovete precibus,
Ut post hujus finem vitae, et post transitoria
In perhenni mereamur exultare gloria!

Evangelium: Videns ihesus turbas. De comm.

Offertoriam: Mirabilis deus. Ex Missa Intret.

Secreta: Suscipe, quaesumus, clementissime Deus, preces et hostias, quas tibi in sanctorum georgii . . . Katharine honore deferimus, ut, qui nostrae justitie fiduciam non habemus, eorum, qui tibi singulariter placuerunt, intercedentibus meritis peticionum nostrarum te pium largitorem senciamus. Per dom. Auch zu Krüth im Elsaß befindet sich ein altes Missale mit der Messe von den 14 hh. Nothelfern.

ihre Erzählung zu approbieren, sondern genehmigt nur die in der Vierzehn Nothelferkapelle zu Frankenthal gebildete **Bruderschaft** und verleiht ihren Mitgliedern gegen Verrichtung gewisser Andachten nach würdigem Empfang der hh. Sakramente **Ablässe**. —

Gehen wir nun zur Untersuchung der Frage über.

I. **Nachrichten über einige alte Vierzehn Nothelfer-Altäre und Kirchen.**

Die meisten Altäre und Kapellen dieser Art gingen wohl durch die Ungunst der Zeit zu Grunde, teils weil es zu ihrer Unterhaltung an der nötigen fabrica fehlte (Trid. sess. 21. cp. 7. De ref.), teils weil die alten Malerei- und Skulpturwerke ihrer steifen Haltung wegen dem späteren Renaissance- und Baroque-Stil nicht mehr zusagten. So günstig nämlich den vierzehn Nothelferaltären der alte romanische und gothische Stil war, so lange man sich noch des Altarschreines mit seinen bildlichen Darstellungen bediente, so ungünstig wurden ihnen die späteren Stile mit dem auf den Altar gesetzten Tabernakel, den man jetzt lieber mit Blumen und Engeln zierte. Auch mochten viele ältere Darstellungen besonders in armen Kapellen dem guten Geschmack nicht genügen. Nicht minder werden andere in Folge der **liturgischen Vorschrift** verschwunden sein, daß, wo Altäre und Kirchen unter Anrufung **mehrer Heiligen** geweiht werden, **Einer** unter ihnen als **Hauptpatron** (patronus principalis) zu bezeichnen sei [1]), um an seinem

1) Decretum S. Congr. R. 22. Nov. 1664. So z. B. die Seitenkapelle in dem alten Augsburger Kloster SS. Udalrici et Afrae, restauriert 1184, »quae consecrata est in honorem omnium Sanctorum, inprimis S. Eustachii.« Steichele, Archiv des Bistumes Augsburg. III. S. 47.

Tage das Patrocinium zu feiern. Daher denn so viele alte Kapellen des Namens St. Georg, St. Christoph, St. Blasius, St. Aegidius, St. Vitus, St. Erasmus, St. Dionys, St. Barbara, St. Katharina, St. Margaritha, u. s. f. aus welchen die übrigen dreizehn Nothelfer verschwunden zu sein scheinen.

Als bis jetzt bekannt gewordene alte Vierzehn Nothelfer Altäre und Kapellen, welche dem fünfzehnten Jahrhundert voraus gehen, sind zu bezeichnen:

1. Die Kapelle Wendelstein im Jahre 1313 der Cisterzienser Abtei Fürstenzell bei Passau inkorporiert um 1497 restauriert, und des Umbaues wegen am 15. Mai desselben Jahres unter Anrufung des hl. Blasius und der übrigen hh. Nothelfer neu konsekriert. Denn es ist nicht anzunehmen, daß nach ihrem Umbau im Jahre 1497 der Titel der Kapelle S. *Blasius* et SS. M. M. sich geändert habe. Der oben angegebenen Ursache wegen heißt sie insgemein nur die „St. Blasenkapelle".

2. Im alten St. Aegidienspital zu Bamberg hatte ein Benefiziat an den Festtagen der vierzehn heiligen Nothelfer eine hl. Messe zu lesen.

3. In der Pfarrkirche S. *Laurentii* zu Nürnberg bestand aus alter Zeit ein Beneficium S. *Conradi* et XIV. auxiliatorum, dessen Inhaber in einem Verzeichnisse (der Patronatsrechte im Bistume Bamberg) v. J. 1510: Altarista XIV. Martyrum genannt wird [1]).

4. Ein Flügelalter in der jetzt protestantischen Pfarr-

1) Schuberth, historischer Versuch über die geistliche und weltliche Staats- und Gerichtsverfassung des Hochstiftes Bamberg. Erlangen 1790. S. 242.

kirche St. Jobst zu Nürnberg, in der Mitte die hl. Jungfrau mit dem Kinde, vor ihr knieend die hl. Katharina, auf der Predella die vierzehn hh. Nothelfer [1]).

5. Bei Cadolzburg stand vor Zeiten eine Kapelle genannt „zur heiligen Heyde", unter Anrufung von sant Gilgen (Aegidius) und der 13 übrigen heiligen Nothelfer geweiht, welche am Samstag nach St. Veitstag 1445 vom Markgraf Albrecht mit unterschiedlichen Gütern beschenkt wurde [2]). In Folge der Reformation wurde sie im Jahre 1593 abgebrochen.

6. Ein alter Vierzehn Nothelfer Altar in der Pfarrkirche zu Strullendorf bei Bamberg, mutmaßlich aus der, den Dominikanerinen gehörenden, hl. Grabkirche zu Bamberg stammend, die im Jahre 1796 von den Franzosen verheert wurde [3]). Die noch vorhandenen Figuren waren ehemals um ein Vesperbild gruppiert, was darauf schließen läßt, daß dieser Altar aus der Zeit vor der Frankenthaler Erscheinung stamme, denn sonst wäre er dieser, mit dem Jesukinde in der Mitte, nachgebildet gewesen.

7. Ein altes Altarbild der vierzehn hh. Nothelfer, die hl. Jungfrau in ihrer Mitte, in der Nebenkapelle der Pfarrkirche Wenigumstadt bei Aschaffenburg.

8. Der ehemalige Vierzehnnothelfer Altar in der Pfarrkirche Neunkirchen bei Miltenberg a. M. [4]).

---

1) Murr, Merkwürdigkeiten von Bamberg, Nürnberg 1799. S. 363.

2) Falkenstein, antiquitates Nordgav. III. p. 284 Jung, Miscellanea. I. n. VIII. p. 155.

3) Weber, l. c. S. 71.

4) Das St. Matthildis- Georgia- und Walburgis-Büchlein mit der Geschichte des Dorfes und der Herrschaft Umpfenbach, unter Genehmigung des bisch. Ordinates Würzburg herausgegeben

Daß dieser alte Altar, an dessen Stelle seit dem Brande der Kirche 1631 und dem erfolgten Neubau 1828 ein moderner getreten ist, aus der Zeit vor der Frankenthaler Erscheinung stammte, beweist das an ihm errichtete Benefizium für einen eigenen Priester, welches bereits bestand, als die Pfarrei im Jahre 1423 dem Kollegiatstifte SS. Petri et Alexandri zu Aschaffenburg inkorporiert wurde [1]).

9. Die alte Vierzehn Nothelfer Kapelle zu Silinen, im Schweizer Kanton Uri, welche nach Burgener, Wallfahrtsorte der Schweiz, I. S. 244, im Jahre 1081 gegründet wurde.

10. Der Vierzehn Nothelfer Altar in der St. Veitspfarrkirche zu Wunsiedel. Laut Urkunde vom 26. Mai 1426 (im Pfarrei Archive zu Wunsiedel) stiftete an diesem Altar der Bürger Friederich Löbel eine

von dem Verfasser des Bochsthaler St. Nikolausbüchlein. Verlag der Gemeindeverwaltung Umpfenbach. II. Aufl. 1885. S. 43. 119.

1) Stephan Alexander Würdtwein, Diöcesis Moguntina, Manhemii 1768. P. IV. pag. 661. Die dem H. Professor Weber mitgeteilte Notiz, der Pfarrort Neunkirchen sei im J. 1619 von den Truppen des Pfalzgrafen Friedrich I. zerstört worden, beruht auf Irrtum. Desgleichen ist bezüglich der angeblich aus der Kirchenrechnung v. J. 1590 genommenen Notiz: Nullum altare habet reditus nisi Altare S. Annae et XIV. auxiliatorum, ex quo parochus habet 11 flor, ideo obligatus, perannum celebrare 24 sacra in eodem altari; zu bemerken, daß das Jahr 1590 irrtümlich sei. Denn das Benefizium S, Annae et XIV auxiliatorum war bis zum Brande 1631 noch von einem besonderen Geistlichen besetzt, und erst als auch dieses Benefizium nach dem Brande von 1631 dem Stifte SS. Petri et Alex. zu Aschaffenburg einverleibt worden war, wurde dem Pfarrer in Neunkirchen die Besorgung von 24 sacra gegen 11 fl. Zinsen aus einem diesem Altare, S. Annae et XIV. Auxil., belassenen Kapitale zu 220 Gulden übertragen.

Messe: Ad Laudem et gloriam sancte et individue trinitatis, beatissime dei genitricis virginis Marie, quatuordecim martirum specialiter privilegiatorum, et totius militiae divinae, welche Bischof Johannes von Regensburg am genannten Tage bestätigte. Die Messe soll täglich gelesen werden super Altare dictorum quatuordecim martirum. —

11. Der Vierzehn Nothelfer Altar in der St. Peterspfarrkirche zu München, an welchem am Freitag nach St. Corbiniani des Jahres 1348 der Patrizier Nikolaus Schrenk eine Stiftung machte zur Unterhaltung eines ewigen Lichtes und für Wachs [1]).

In derselben Kirche stiftete Wilhelm Mühlberger auf den Chor- oder Frohn-Altar am 3 Dezember 1473 eine ewige Messe zu Ehren der vierzehn hh. Nothelfer [2]).

12. Der Vierzehn Nothelfer Altar in der Kollegiatkirche Unserer lieben Frau zu Landshut mit einem Benefizium, für welches die Schneiderzunft das Präsentationsrecht hat [3]).

13. Der Vierzehnnothelfer Altar in der Krypta des Domes zu Freising mit besonderer Stiftung, gemäß welcher der Custos am Feste der 14 hh. Nothelfer die erste Vesper und das Amt zu singen hat.

14. Die Capella quatuordecim auxiliatorum zu Müldorf am Inn, extra muros, welche mit der Pfarrkirche zu Müldorf schon im fünfzehnten Jahrhundert der

---

1) Geiß, Geschichte der Stadtpfarrei St. Peter zu München S. 273.

2) Geiß, l. c. S. 219.

3) Dr. Martin v. Deutinger, Matrikel des Bistums Freising 1849/50. 3 Bände.

Augustiner Chorherrn Abtei Garz am Inn inkorporiert war [1]).

15. Die Pfarrkirche Nassenbeuern, Landkapitel Baisweil, Diözese Augsburg mit dem Hauptpatron St. Veit unter den übrigen Nothelfern, welche Kirche sehr alt ist. Der Unterbau des Thurmes, welcher einst zum Chor gehörte, besteht nämlich aus Tuffsteinen nach der frühesten Bauart mit Mörtel ausgegossen, und da nicht anzunehmen ist, daß der Hochaltar trotz Restauration im XVI. Jahrh. den Heiligen änderte, so dürfte ihr Titel „Vierzehn Nothelfer“ in sehr hohe Zeit zurückfallen. Die jetzigen Skulpturen aber gehören dem XVI. Jahrh. an (Steichele, Archiv).

16. Die St. Margaretha Wallfahrtskirche an der Alz, k. Bezirksamtes Altötting in Oberbayern [2]), aus dem XIII. Jahrhundert. (Die 14 Nothelferbruderschaft in dieser Kirche wurde zwar erst 1628 errichtet, aber der Altar selbst ist uralt). —

17. Die St. Christophkapelle zu Frankenhofen, Landkapitel Baismeil, Diözese Augsburg.

18. Der schöne alte Vierzehn Nothelfer Altar in der Filialkirche Raventen, Pfarrei Kienberg, bei Trostberg in Bayern, mit der doppelten Flügelinschrift:

„Daz sind die vierzehn nothelfer“ [3]). Und so noch

1) Franc. Petrus, Germania canonico Augustiniana Ulmae 1757. pag. 166. n. 6.

2) Sulzbacher Kalender f. k. Ch. 1871. S. 98.

3) Sprachweise des 13. und 14. Jahrhunderts. Urkunde v. J. 1317 die Besitzungen und Rechte der Grafen Henneberg betreffend, beginnend: Daz ist der stat ze Kitzige“ (Kitzingen). Archiv des histor. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. XIII. S. 315. Desgleichen der Schluß des Nibelungenliedes: „Daz ist der nibelungen lit.“ —

viele andere Kapellen und Altäre, die natürlich nicht alle namhaft zu machen sind [1])

II. In welche Zeit fällt das erste Vierzehn Nothelfer Bild?

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht so schwer, als sie auf den ersten Blick scheint. Da wir nämlich einerseits, wie oben bemerkt, in eine ziemlich hohe Zeit für die Entstehung der Vierzehn Nothelfer Andacht zurückgehen müssen, weil man sich im fünfzehnten Jahrhundert über den Grund ihrer Zusammenstellung schon keine Rechenschaft mehr geben konnte, andererseits aber sichere Anhaltspunkte, über eine bestimmte Grenze hinaus zu gehen, nicht gestatten, so werden wir mit großer

1) Wohl aber gehört hierher noch ein mittelalterliches auf die vierzehn Nothelfer sich beziehendes Lied aus dem XII. Jahrhundert, das sich in zwei jüngeren, aus dem XIV. Jahrhundert stammenden, Umarbeitungen erhalten hat. Eine Handschrift desselben in der Münchner Hof- und Staatsbibliothek mit dem Titel: Liber sancti *Oswaldi*, hat auf dem letzten Blatt die Jahrzahl 1444. Christus der Herr, in Gestalt eines Pilgers dem hl. Oswald erscheinend, sagt zu ihm:

Du lebst nicht lenger dann zwayn iar
Oswalt, das sag ich dir für war,
So soltu dan der vierzehn nothelfer ainer sein,
Daz soltu haben von den gnaden mein.

Der hl. Oswald, bemerkt hiezu H. Professor Weber S. 9 wird nirgends zu den vierzehn Nothelfern gerechnet, es soll hier wohl nur die Macht seiner Fürbitte mit jener der hh. Nothelfer verglichen werden. Die Ausgabe von Ettmüller, Zürich 1835, hat: »der vier nothelfaere.« Welche von beiden Lesearten die ursprüngliche ist, und sich in dem im XII. Jahrh. entstandenen Originalgedicht fand, läßt sich nun allerdings nicht bestimmen. Für unseren Zweck aber ist es von Wichtigkeit, aus der besprochenen Handschrift entnehmen zu können, daß jedenfalls im Jahre 1444, also zwei Jahre, bevor die Erscheinungen in Frankenthal statt hatten, die vierzehn Nothelfer in Deutschland bekannt waren.

Wahrscheinlichkeit in ein Jahrhundert verwiesen, welches das IX. Jahrhundert ist, aus folgenden Gründen.

Der angedeutete sichere Anhaltspunkt ist die Umwandlung des antiken Pantheon zu Rom in einen christlichen Tempel.

Dieser, von dem Konsul Marcus Agrippa im Jahre 25 a. Ch. zu Ehren des *Jupiter*, *Mars*, *Venus* und aller übrigen Götter in runder Form, d. i. der Form des Himmelsgewölbes, erbaute Prachttempel enthielt in seinem Innern sieben Nischen, jede mit zwei Säulen umgeben, in welchen Götterbilder (Simulacra gentilia) aufgestellt waren. Wir kennen diese Statuen im Einzelnen nicht mehr, nachdem sie Papst Bonifaz IV. (607—615), welchem der Kaiser Phokas diesen Tempel im Jahre 608 einräumte, daraus entfernen ließ, um an ihre Stelle christliche Altäre zu errichten. Nachdem der Tempel gereinigt war und konsekriert werden sollte, ließ der Papst eine große Zahl heiliger Reliquien hineinbringen, und weihte den Tempel unter dem Titel: *Beatae Mariae ad Martyres*, weil vorher die Heiden das Fest der Göttin *Kybele* mit dem der übrigen Götter darin zu begehen pflegten[1]). Das neue Fest wurde zunächst nur

1) Martyrologium romanum 25. Maji: »Romae sancti *Bonifacii* papae quarti, qui *Pantheon* in honorem B. Mariae ad Martyres dedicavit.« *Guilelmus Burius*, Kanonikus zu Brüssel, Romanorum Pontificum brevis notitia. Augustae Vindel. 1734. pag. 72 setzt bei: Cum ante hunc pontificem *nullum templum* gentilium Deorum usui christiano esset dedicatum; et propter hanc imperatoris *Honorii* legem: »Sicut sacrificia profana prohibemus, ita volumus et publicorum operum ornamenta servari,« extarent complura fana, et intactum inter alia remansisset *Pantheon*, nobile delubrum, forma rotunda, a Marco Agrippa consule quondam (25. a. Ch.) erectum, *Jovi* omnibus-

für die Stadt Rom vorgeschrieben, wo es jährlich bei sehr großer Beteiligung des Volkes, von nah und fern, am 13. Mai statt hatte. Die günstige Aufnahme aber, welche es gefunden, bewirkte, daß man es aus freien Stücken auch an anderen Orten, und zwar auf verschiedene Weise rezipierte.

Nachdem der Zudrang zu diesem Feste zeitweise so groß geworden war, daß es an solchem Tage zu Rom an den nötigen Lebensmitteln fehlte, so fand sich nach Verlauf von zweihundert Jahren Papst Gregor IV. (827—844) veranlaßt, dasselbe auf den Herbst, und zwar 1. November, unter dem Titel »Beatae Mariae Virginis et omnium Sanctorum« zu verlegen. Zugleich wurde das Fest für die ganze katholische Christenheit sub ritu duplici (später primae classis) vorgeschrieben [1]).

Gleicher Weise fällt auch in das neunte Jahrhundert der Ausgang des Bilderstreites (Pariser Synode 825) zu Gunsten des Bilderkultus, womit für die christliche Kunst eine ganz besondere Freude an Altären mit Heiligen Bildern erwachte, nachdem man im

---

que Diis dedicatum, *Bonifacius* illud a *Phoca* imperatore impetravit, et ejectis simulacris gentilibus in honorem Dei genitricis *Mariae* et omnium martyrum . . . consecravit die 13. Maji, quod templum *Mariae Rotunda* et *ad Martyres* dictum fuit.

1) *Martyrologium romanum:* Kalendis Novembris Festivitas omnium Sanctorum, quam in honorem B. Genitricis Dei Mariae et omnium Sanctorum Martyrum *Bonifacius* papa quartus dedicato templo Pantheon celebrem et generalem instituit agi quotannis in urbe Roma; sed et *Gregorius* IV. post modum decrevit eandem festivitatem, quae variis modis jam in diversis ecclesiis celebrabatur, in *honorem omnium Sanctorum* solenniter hac die (1. Nov.) ab universa ecclesia perpetuo observari.

fränkischen Reiche längere Zeit Bedenken getragen hatte, sich dieselben zu erlauben, weil sie leicht im Volke heidnische Vorstellungen anregen könnten.

In der That zeigt uns auch das neunte Jahrhundert [1]) nicht nur einen erfreulichen Kreis von christlichen Gelehrten und Dichtern, sondern auch einen solchen von erhabenen Künstlern in Malerei und Skulptur, die da und dort in Klöstern (wie z. B. in St. Gallen, u. s. w.) lebten.

Nachdem nun das Fest Aller Heiligen für die ganze Kirche vorgeschrieben war, und man recht wohl wußte, daß dieses von dem antiken römischen Pantheon ausging, welches vorher mit Götter-Statuen geziert war, so mußte ja gewiß in sinnreichen Künstlern die Idee erwachen, für Kapellen, Kirchen und Altäre im christlichen Sinne etwas Aehnliches zu schaffen, um damit das gläubige Volk, welches damals des Lesens noch unkundig war, zu erbauen.

Wie aber sollte ein solches Bild der heiligen Gottesmutter und aller Heiligen beschaffen sein, da man doch alle Heiligen im buchstäblichen Sinne zu malen nicht im Stande war? —

III. Die Zahl vierzehn, „vierzehn Heiligen", als Repräsentant von „allen Heiligen".

Betrat man einst das antike römische Pantheon, so stellten sich dem Auge vierzehn Säulen dar, welche

1) Man denke an Hermold Rigel, Abt in Nantes, Kunstschreiner und Orgelbauer, an Rudolf in Fulda († 845), »omnium artium nobilissimus auctor;« Notker in St. Gallen, Otfrid in Weisenburg, an die Künstlerinnen zu Gandersheim, an die prachtvollen Miniatüren dieser Zeit!

die sieben Nischen mit Götterbildern umfaßten. Das Ganze war eine Rotunde, das Himmelsgewölbe imitierend, das uns die Sonne und die zwei Hauptjahreszeiten Sommer und Winter mit den zwölf Figuren des Sternenkreises (Zodiacus) ringsumher zeigt.

Nicht nur Rom und Griechenland, sondern auch die übrigen antiken Völker, hatten ihr Pantheon, oder wenigstens die Vorstellung davon, die ihnen der Blick nach oben eingab. Von Egypten finden wir dies ausdrücklich bezeugt, und für die Germanen dürfte in dieser Hinsicht der alte Prachttempel zu *Upsala* Zeugnis geben, in welchem sich ein Götterbild befand, den obersten Gott *Odin* darstellend, das Haupt mit zwölf Sternen (Zodiacus) [1]) umkrönt, und zur Seite von zwei Götterfiguren (Jahreszeiten, Sommer und Winter) umgeben [2]).

1) Das alte Wort Zodicas, von den Hellenen irrtümlich aus *ζῶον*, das Tier, abgeleitet, und darnach bis zum heutigen Tage von der Welt „Tierkreis" benannt, stammt aus dem ägyptischen Worte Zade, der Stern, welches Wort auch im alten Avesta mit derselben Bedeutung sich findet. Es heißt folglich: „Sternenkreis," an sich schon schöner und erhabener, als „Tierkreis", und richtiger, weil nicht alle Bilder in ihm Tiere sind, wie: Zwillinge, Jungfrau, Waage, Schütz, Wassermann.

2) Die Namen dieser germanischen Götter, jetzt noch in Tauf- und Familien-Namen fortlebend, waren: *Odin* (Wodan), Udo, Otto, Ott, Guden, Wedekin (der Göttliche). — *Wile* (Vali), Bally, Balles, Balling, Wiland, Weiland, Wilbert, Wilibrord, Hilbert, Helfert, u. s. w. — *Thor* (Tyr), Turenne, Düring, Schor, Schurig, Scheurig, u. s. f. — *Brigga* (Frigga, Freya, Freyer), Freyrich. — *Hönur*, Hönner, Henner, Henri, Heinrich. — *Bragi*, Bratsch. *Uller*, Ullerich. — *Hödur*, Hedderich. — *Baldur*, Balduin, Walter, 2c. — *Heimdal*, Heindel. — *Widar*, Wider, Widemann, Weidner, u. s. f. — *Lodur*, Lothar, Loder, Luther, 2c. — *Forseti*, Forster, Fürst, 2c.

Es zeigte sohin dies Bild den höchsten Gott (Odin), die Sonne, von vierzehn niederen Göttern und zwar elf männlichen, und drei weiblichen, umgeben.

Der edle Gedanke, die heidnischen Tempel nicht einzureißen, sondern sie vielmehr zum christlichen Gebrauche einzuweihen und an die Stelle der heidnischen Götterfiguren christliche Symbole und Bilder zu setzen, war von dem heiligen Papst Gregor I. („der Große" 590—604) ausgegangen, der in dieser Richtung den hl. Augustin, Apostel der Angelsachsen, instruierte[1]).

Nachdem das römische Pantheon diesem Rate zufolge von Papst Bonifaz IV. in einen christlichen Tempel unter dem Namen B. Mariae ad Martyres umgewandelt worden war, und nun an der Stelle der Kybele, d. i. Demeter (Mater deorum), und aller heidnischen Götter, die hl. Jungfrau als Mutter Christi, und Königin des Himmels mit dem ganzen Chorus der Heiligen Gottes, Verehrung gefunden hatte, so konnte Niemand darin etwas unkirchliches finden, wenn die Künstler Bildnisse und Altäre fertigten, um diese Idee den Gläubigen vor Augen zu stellen. Und da man, wie schon bemerkt, alle Heiligen buchstäblich nicht darstellen konnte, so blieb man bei dem natürlichen Vorbilde der Sonne in Mitte des Sternenkreises, d. i. der zwölf Sternenbilder (Zodiacus) mit den zwei Hauptjahreszeiten, woraus Altäre und Bilder entstanden: Christus, oder Maria, oder die Mutter Anna, in der Mitte, von vierzehn Heiligen, und zwar elf männlichen und drei weiblichen, umgeben,

---

1) S. *Gregorius* I. *Papa*, Epistolarum Lib. XI., 26. pag. 1176. — *Beda* venerabilis I. 30. pag. 100.

die um die ewige Sonne der Gerechtigkeit [1]) einen glorreichen, den Sternen gleichenden, Ring bilden. Und weil der Titel des römischen Pantheon nun »B. Mariae mater Dei ad Martyres« hieß, so wählte man diesen Heiligen Ring aus der reichen Zahl der christlichen Martyrer, wozu es auch nicht an sinnreichen Symbolen [2]) und älteren christlichen Pendants [3]) fehlte.

---

1) *Missale romanum. Missa* de sancta *Maria.* A Purificatione usque ad Pascha. — *Introitus:* Salve sancta parens enixa puerpera regem, qui cölum terramque regit in saecula saeculorum! — *Graduale:* Benedicta et venerabilis es, Virgo Maria, quae sine tactu pudoris inventa es *Mater Salvatoris!* — *Tractus:* Dum virgo *Deum* et *hominem* genuisti, et post partum Virgo inviolata permansisti! — *Offertorium:* Felix namque es, sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima. quia ex te ortus est *Sol justitiae,* Christus Deus noster! — *Communio:* Beata viscera Mariae Virginis, quae postaverunt *aeterni Patris Filium!*

2) Merkwürdige, von Niemand zu läugnende, Symbole sind folgende die Zahl vierzehn in sich schließende Benennungen und Anrufungen des in Rede stehenden Cyklus: Das im römischen Pantheon umherlaufende antike Band mit der Inschrift: *Ναός πάντων θεῶν,* mit 14 Buchstaben; der Name des Herrn: *θεός τοῦ ὀυρανοῦ,* mit vierzehn Buchstaben; nachstehende übliche Anrufungen der Heiligen Gottes, sämtlich aus vierzehn Buchstaben bestehend: *ὦ ἅγιοι ἀθάνατοι; — πάντες ἅγιοι θεοῦ;* — Omnes Sancti Dei! — O Summi cölites! — Sancti amici Dei! — O Heilige Gottes! — Rogate pro nobis! — Succurrite mihi! — Milites Christi! — Die Notthelfere; — Militia auxilii! — Copia adjutorum! — Armigeri divini! — Copia coelestis! — O Militia divina! — Streiter Gottes! — Ebenso auch: „Die swere Nöthen," gegen welche man die Nothelfer anruft in der „swären Trübsal," in vierzehn Buchstaben ruhend.

3) Altchristliche Pendants waren: *a*) Das Bild der vierzehn Auferstehungszeugen, die elf Jünger und drei

Das Pendant der vierzehn Auferstehungszeugen, die elf Jünger, und drei Marien, erklärt zugleich, warum in dem Vierzehn Nothelfer Ring die hl. Maria und die Apostel nicht aufgenommen wurden. Und nachdem nun einmal des zum Christentum bekehrten Volkes alt heidnische Göttervorstellungen durch christliche Bilder verdrängt werden sollten, lag es den Künstlern auch nahe, hierbei auf die vaterländischen Mythen Rücksicht zu nehmen, ja sie sogar in den christlichen Bildwerken als überwundene Ideen durchblicken zu lassen[1]).

Marien; *β)* Die drei Bildergruppen im Stammbaume Christi, Matthäus 1, 17, welche von Abraham bis David, von David bis zum babylonischen Exil, und von da bis auf Christus, je vierzehn Patriarchen zeigen.

1) So erinnert *S. Christophorus*, mit dem Baume in der Hand, den Fluß durchschreitend und Christum den Herrn tragend, offenbar an den germanischen *Thor*, der zu Fuß geht, über Gewässer setzt, einen Baum samt der Wurzel und dem Gezweig in der Hand tragend, wie nicht minder an den *Herkules* mit der Keule, und den Träger des Himmelsgewölbe. St. Georg erinnert an den westpersischen Mitras, an den altdeutschen Drachentöder Sigfrid, und um seines Namens Georgius willen an den Frühlingsgott, welcher den Winter schlägt, aus der Erde das Gras hervorruft. St. Dionys der Areopagite, das Haupt tragend, und nach mittelalterlicher Vorstellung, der größte Philosoph, erinnert an Zeus und die seinem Haupte entspringende Göttin Athene; St. Aegidius, von einem königlichen Jagdgefolge im dichten Walde, wo er als Einsiedler lebt, und von einer Hirschkuh seine Nahrung erhält, mit einem Pfeile am Fuße verwundet, erinnert sowohl an den indischen Mythus *Sacontala*, als an den germanischen *Baldur*, und griechischen Heros *Achilles;* St. Barbara mit ihrem Zweige gemahnt an die sommerliche Jahreszeit, wie St. Katharina an den Winter, daneben auch an Athene, die Göttin der Wissenschaften; St. Margaritha, aber die „Perle," erinnert an die persische *Vanuhi* römische Venus), die Göttin der Schönheit, Tochter des Himmels (Aphrodite, nicht Schaumgeborne!) Auch gemahnen sie an die drei Parzen

IV. Grund der Zusammenstellung.

Obschon mit dem Bisherigen schon Einiges errungen zu sein scheint, um sich die ratio compositionis der bekannten Vierzehn Nothelfer Gruppe faßbar zu machen, so ist dem doch in der That nicht so. Auch war just diese Frage von jeher allen Forschern sehr schwierig ja unlösbar geblieben, so daß nichts von dem, was man sich hierbei dachte, vor der Kritik bestehen kann.

Im Ganzen aber haben sich die älteren Forscher mit dieser Frage viel mehr beschäftigt, als die neueren, von welchen nicht Einer, auch H. Professor Weber nicht, diese subtile Frage berührte. Vorgelegt hat sich dieselbe schon im fünfzehnten Jahrhundert das bisch. Ordinariat Bamberg, als es für die Feier des Vierzehn Nothelfer Festes ein Meßformular fertigte, und mit ihm mehrere andere geistliche Stellen gleichen Bestrebens. Da einige Legenden der Heiligen aus dem Vierzehn Nothelfer Cyklus die Versicherung enthalten, Gott der Herr habe den betreffenden Heiligen versprochen, wer sich mit Vertrauen an sie wende, dem sei im Voraus die nachgesuchte Hilfe verliehen, so dachten damals die Gelehrten, hierin die ratio compositionis finden zu dürfen, und säumten nicht, ihre Orationen, Kollekten, Antiphonen etc. hiernach einrichtend, den Gläubigen in dem Vierzehn Nothelfer Cyklus eine Schar von solchen auserwählten und privilegierten Heiligen vor Augen zu stellen, die in dieser Weise alle übrigen Heiligen an Ein-

---

und die drei Walküren. *S. Pantaleon*, Patron der Aerzte, steht dem Aesculap gegenüber, St. Vitus (Veit, zusammengeworfen mit advocatus, Fauth, Vogt), Beschützer der Burgen und Schlösser, weist auf Mars zurück, u. s. f.

fluß auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit übertreffen. Man vergleiche hiermit das oben mitgeteilte Bamberger Meßformular, mit welchem viele andere fast wörtlich übereinstimmen [1]), ohne daß dabei klar wäre, von wo dieses Formular zuerst ausgegangen, ob, das Bamberger Formular Original sei, oder Copie.

Allein kein einziges dieser Meßformulare erlangte die Zustimmung der römischen Kurie, sondern sie mußten sogar aus den Meßbüchern entfernt werden [2]) mit dem

---

1) Der Codex lat. Monac. Augustin. 242, aus dem 16. Jahrhundert zeigt folgende Oration: O rerum omnium conditor admirabilis, altissime Deus, qui gloriosos triumphatores tibi specialiter electos Dionisium . . . . . . *virtuosis et singularibus privilegiis decorasti, ut omnes in quibuscunque necessitatibus laborantibus et qualicunque oppressi fuerint infirmitate*, per ipsorum devotam invocationem *secundum tuam promissionis* gratiam ac liberalitatem *suae consequantur petitionis effectum*. Praesta mihi indigno famulo tuo (Namen des Betenden) qui ipsorum suffragia fideliter exposco, ipsorum intercessionibus tuae pietatis abundantiam, meque eorum refove miseratus auxilio et ab universis animae et corporis periculis potenter custodi! Qui vivis etc. Aehnlich lautet die Oration einer Missa XIV. Auxiliatorum in einem Dominicaner Missale v. J. 1550. (Weber, l. c. S. 119.) AA. SS. Boll. 23. April pag. 150. Ferner in dem Missale der Diözese Utrecht, gedruckt zu Leiden 1514; dann das Mainzer Missale v. J. 1493. AA. SS. Boll. 6. Sept. pag. 731. n. 155. 156.

2) AA. SS. *Boll.* 23 Apr. pag. 150. n. 66. *Gavantus,* thesaurus sacr. Rit. pag 227. n. 14 berichtet, daß die zu Venedig gedruckte Missa de quindecim Auxiliatoribus von der Congr. SS. Rit. am 16. Januar 1617 verboten und sub pönis librorum prohibitorum aus dem Missale entfernt werden mußte. Ein gleiches Verbot erging am 8. April 1628. *Merati*, I. 49. 528. n 228. *Mühlbauer,* Decreta auth. Congr. S. Rit. Supplem. I. Monachii 1876. pag. 156.

Befehle, wo sich Vierzehn Nothelfer Andachten finden, die Messe aus dem Commune plurimorum Martyrum zu nehmen [1]).

Warum ein solches Verbot erging, ist nicht schwer zu erraten, denn abgesehen davon, daß die Legenden der einzelnen heiligen Nothelfer ein solches Gebetsprivilegium nicht bei allen, sondern nur bei dem hl. Dionys, hl. Georg, Christoph, Blasius und Aegidius, berichten, deren Lebensbeschreibungen just am aller unsichersten sind, so konnte eine solche Gebetsweise beim Volke leicht ähnliche Vorstellungen hervorrufen, wie sie bei Amulet- und Talisman-Gebetlein bestehen, die alle eine unfehlbare Erhörung *ex stipulatu* gewährleisten.

Man sieht aber hieraus, wie man sich schon zu jener Zeit, d. i. im fünfzehnten bis siebenzehnten Jahrhundert, in Ansehung der rezipierten Vierzehn Nothelfer Gruppe nach einer ratio compositionis umsah. „Warum gerade diese vierzehn Heiligen, gerade eine solche Gruppe, in welcher nicht einmal die hl. Jungfrau Maria, keine Engel, kein Apostel, kein Kirchenvater, und keiner jener Heiligen sich findet, die im Kanon des Missale stehen"? — Ehe wir diese Frage beantworten, müssen wir vorher den Namen „Nothelfer" untersuchen, welcher bisher von allen, die über sie schrieben, nur einseitig aufgefaßt wurde.

1) Decretum S. Rit. Congr. 20. Nov. 1628. *Mühlbauer*, l. c. Supplem. I. 156. *Lohner*, instructio practica de sacr. Missae officio. Dilingae 1726. pag. 143. »Omnia ex Communi plurimorum Martyrum tempore paschali,« weil dergleichen Feste, wie z. B. in Neunkirchen bei Miltenberg um die Zeit des Festes SS. AA. Petri et Pauli gefeiert zu werden pflegen.

V. Der Name „Nothelfer".

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß das Wort Not eine dreifache Bedeutung in sich trage, den Abgang des Unentbehrlichen, den Kampf, Streit, und die Bitte bezeichnend. An die letzteren Bedeutungen haben die bisherigen Vierzehnnothelfer Autoren nicht gedacht, weshalb ihnen der wahre Begriff der vierzehn Nothelfer verborgen blieb. Um nämlich zu diesem zu gelangen, muß man just mit „Not" in zweiter Bedeutung beginnen, so daß die vierzehn Nothelfer vor Allem als Streitgenossen, und zwar als die Streitgehilfen Christi, ja als seine Hilfstruppe, copia auxiliatorum, militia auxiliatrix, erscheinen, welche im Kampfe des hl. Kreuzes gegen seinen Feind, Jud, Heid, und Hölle, auf der Seite des Erlösers gestanden, für ihn Blut und Leben geopfert haben.

Diese Idee fand ihr schönes Symbol sowohl in der Natur, d. i. der Sonne, von den Jahreszeiten und dem Sternenkreise (Zodiacus) umgeben, als in der Mythologie, besonders der germanischen, wo dem Odin im Jahresringe, bezw. der Walhalla, seine elf Streitgenossen mit den drei Walküren (Schlachtjungfrauen, Parzen, Jahreszeiten), hilfreich zur Seite stehen.

Diese Walhalla, in das Christentum übertragen, mußte den deutschen Künstler in die Zeit des dritten Jahrhunderts n. Ch. versetzen, in dessen zweiter Hälfte der Kampf des Heidentumes gegen das Christentum den höchsten Grad erreichte, unter den Kaisern Diokletian, Galerius, Maximinian, und Lizinus, das meiste Christenblut floß, bis unter Constantin d. G. sich der Sieg auf die Seite des hl. Kreuzes neigte, und das

Heidentum erlag. Also aus jener Zeit, wo es noch keine Mönche, keine Klöster, gab!

Denn nachdem es galt, zur Fertigung eines Allerheiligen Bildes im Sinne des christianisierten römischen Pantheons, den Sieg des Kreuzes über die alten Götter darzustellen, so konnte dem Künstler sich keine Epoche der Kirchengeschichte geeigneter zeigen, als die eben genannte Zeit der strengsten Christenverfolgung mit ihrem Abschlusse in des Kaiser Constantin d. G. Sieg über Maxentius 312, wo in dunkler Nacht vorher das strahlende Kreuz am Himmel erschien, desgleichen über Lizinius 314, nebenher auch mit Berücksichtigung der Verfolgungen unter einigen früheren Kaisern.

Somit stellte sich dem Künstler um Christum den Herrn ein Ring solcher Kampfgenossen dar, die in jenen blutigen Tagen ganz besonders gestritten, und aus der großen Schaar der heiligen Martyrer wie Sterne erster Größe hervorleuchten, was ein Blick in unsere Heiligengruppe auch wirklich bestätigt [1]).

Wohl war nämlich der Christenheit zwar eine ähnliche Militia schon in St. Michael und seinem streitbaren himmlischen Heere gegeben, da diese aber aus

1) St. Georg † 23. April 303. — St. Blasius † 3. Februar 314 — St. Erasmus † 2. Juni 303. — St. Pantaleon † 27. Juli 303. — St. Vitus † 15. Juni 303. — St. Christoph † 25. Juli 229 unter Kaiser Decius. — St. Dionys † 9. Oktober 286. — St. Kyriakus † 8. August 309. — St. Achatius † 8. Mai 307. — St. Eustach † 20. September 118. — St. Aegidius † macht eine Ausnahme, ist nur quasi martyr und gehört dem V. Jahrh. an, steht gleichsam als Schildhalter der Gruppe da! — St. Margaritha † 20. Juli 305. — St. Barbara † 4. Dezember 306. — St. Katharina † 25. Nov. 306.

Engeln, d. i. puren Geistern, bestand, von welcher eine persönliche Vergegenwärtigung sich bildlich nicht darstellen ließ, in der über das Heidentum obsiegenden Kohorte dagegen geschichtliche Wirklichkeit und Wahrheit vor Augen gestellt werden sollte, so hatte der Künstler bei jenem Ring hervorragender heiliger Martyrer zu verbleiben. Eine solche siegreiche Militia sanctorum Martyrum stand nun aber seit dem neunten Jahrhundert in dazu auserwählten Heiligen dem tiefsinnigen christlichen Gemüthe so lebhaft vor Augen, daß sie in unterschiedlichen Fällen großer Angst und Not oder inniger Andacht dem gläubigen Christen in heiliger Vision sich sichtbar am Himmel zeigte, wie glaubwürdige Nachrichten versichern. Eine himmlische Erscheinung dieser Art erwähnt Albert Krantz (Saxonia, III, 17) im Leben des Kaiser Otto I. des Großen, das sich diesem frommen Kaiser in einer Schlacht am Rhein beim hellen Tage darstellte, nachdem er den Himmel um Beistand gegen seine mächtigen Feinde angerufen hatte. Es war leider sein eigener leiblicher Bruder, Heinrich, genannt der Zänker, nachmals Herzog in Bayern, der sich mit seinen Bundesgenossen der Kaiserwahl widersetzt hatte.

Die Schlacht war heiß, so daß der Kaiser sich in seiner Angst und Not mit seinem Blick und Gebet nach Oben wandte. Da ward plötzlich am Himmel eine zu Hilfe eilende Militia sichtbar, die auch der Feind sah, die ihn bestürzte, verwirrte, und auseinander trieb, so daß sich nun der Sieg auf die Seite des Kaisers neigte. »Conspecta est, meldet Albert Krantz, desuper *virtus auxiliatrix,* nam pavorem hostibus injecit, ut fugerent, nescientes quid«. Als dem Kaiser der Sieg gemeldet

wurde, ritt er sogleich zur nächsten Kirche hin, um dem Himmel zu danken. Noch unterwegs aber stieg er vom Pferde, fiel im freien Feld auf seine Kniee hin, und betete: »O summi coelites! (man beachte in diesem bis in die alte Heidenzeit der Sachsen zurückgehendem Rufe die vierzehn Buchstaben!), qui juste noxae vindices estis! Discite justitiam moniti mortales«! — Dann stieg er wieder zu Pferde, ritt zur Kirche hin, und betete längere Zeit darin. —

So weit wäre denn nun zu dem in Rede stehenden Bilde der vierzehn Nothelfer so ziemlich Alles bis auf die Namen derselben gegeben! Woher aber jetzt die Namen? Wer soll sie zuerst genannt, wer der Welt zur Vorschrift gemacht haben? Sollten sie zufällig in den heiligen Ring gekommen sein, sollten sie etwa nach und nach dahin gelangt sein, so daß ihrer Zusammenstellung Zufälligkeit und Nachahmung zu Grunde läge? —

Einen solchen Zufall und vom Volk ausgehende Zusammenstellung haben früher unterschiedliche Liturgiker für die Entstehung der sog. lauretanischen Litanei angenommen, indem man sagte, zur Kapelle in Loretto ziehende Pilger hätten die hl. Jungfrau in dem Gnadenbilde mit unterschiedlichen Zurufen beehrt, die man hernach zusammengestellt, und damit die jetzt übliche Litanei zu Tage gefördert habe. Man hätte dann auf diese Weise ein ganz plausibles Pendant zu unserer Vierzehn Nothelfer Andacht, da auch die lauretanische Litanei eine strenge kirchliche Approbation bis jetzt noch nicht erfuhr, in die von der Kirche fixierte Liturgie nicht aufgenommen, sondern nur durch gewisse Indulgenzen einigermaßen zu kirchlichem Ansehen gelangt ist. Wann sie

auffkam, und wer sie verfaßte, ist unbekannt. Ihrer Form wegen verlegt man ihre wahrscheinliche Entstehung in das dreizehnte oder vierzehnte Jahrhundert. Daß sie aber nicht das zufällige Werk mehrer, der niederen Volksklasse angehörender, Pilger sei, das beweist ihr tiefsinniger, auf strenger Mystik beruhender Inhalt, der einem einheitlichen Hymnus gleichend nur aus Einem Herzen und aus Einem Kopfe hervorgegangen sein kann, wie dies Frick in Herders Kirchenlexikon I. Aufl. Bd. VI. S. 539 sehr schön nachgewiesen hat.

Aus ähnlichem Grunde haben wir auch für die Komposition der Vierzehn Nothelfer Gruppe einen einheitlichen Entstehungsgrund anzunehmen, und sie auf Einen Meister zurückzuführen, der im Laufe des IX. Jahrhunderts in irgend einem Kloster lebte, und dort in seiner Zelle das Bild fertigte. —

VI. Die vierzehn Nothelfer dem Klosterbruder sich im Traumgesichte zeigend, mit der Unterschrift: „Daz sind die vierzehn nothelfer".

1. Daß der Nothelfer Gruppe ein deutscher Charakter innewohne und sie deshalb wohl aus einem deutschen Gemüthe entsprungen sei, dürfte mehr als wahrscheinlich sein.

Betrachten wir nur so einen Vierzehn Nothelfer Altar wie z. B. den in der Filialkapelle Raventen, Pfarrei Kienberg, bei Trostberg, in Bayern [1]), welche Zartheit, welch' ächt deutscher Geist, Kraft, Minne! —

1) Abgebildet in dem Album gothischer Altäre des Mittelalters in Bayern (alt), von A. Mayer und J. Bitzl, München 1862 N 17 18.

Obgleich die Heiligen unter Zugrundlegung des Martyrologium romanum [1]) nicht dem deutschen Vaterlande angehören, sondern aus dem Gesammtgebiete des römischen Reiches, wie es zur Zeit der großen Christenverfolgung bestand, entnommen sind, dabei auch, weil die Verfolgung im Oriente heftiger wüthete als im Occident, meistens orientalischen Provinzen, Armenien, Kappadokien, Egypten, Syrien, Kleinasien, Thrakien, u. s. f. zugehören, so leuchtet doch ganz deutlich aus all' diesen Martyrern germanischer Geist heraus, den der Künstler in sie hineingetragen. Hier der hl. Ritter Georg mit dem Drachen, wer erkennt nicht sogleich in ihm den deutschen Sigfrid? — Da der hl. Christoph mit dem grünenden Baum, der ihm auf seiner Wanderung als Stock dient! Gemahnt er nicht an den germanischen Thor, bezw. den Mann im Mond, und an die Urzeit der Hönen und Riesen? — St. Eustach mit dem Hüfthorn und dem Baum, in dessen Gezweig der Hirsch mit dem Kreuz im Geweih, St. Aegidius mit seiner Hirschkuh im tiefen Wald, St. Blasius bei wilden Thieren in der Höhle, St. Barbara mit ihrem Zweige, St. Achaz als Kriegsmann, St. Kyriakus den bösen Feind an der Kette, St. Dionys sein eigenes Haupt tragend, St. Katharina auf dem Berg Sinai, St. Margarith über Schlangen und Basilisken hinschreitend, sind das nicht lauter Bilder des Waldes, der Wildnis, und des Kampfes mit wildem Getier, an die Urzeit Deutschlands erinnernd? — Und wenn dann so mancher unter ihnen steht, dem beim Martyrium kein Pfeil, kein Feuer, siedendes Oel,

1) Wie solche unter dem Namen *Beda* venerab. *Notker* von St. Gallen, *Rhabanus Maurus*, Usuardus, u. dgl. vorlagen.

Blei, Pech, u. s. f. etwas anhaben konnte [1]), bis die Enthauptung mit dem Schwerte kam, wird man da nicht an den deutschen Mythus des *Baldur* erinnert, den außer der Mispel kein Geschoß verletzte? — Und über all' dies endlich der, den Ring schließende, hl. Einsiedler Aegidius mit seiner in jene hohe Urzeit zurück leuchtenden Legende, wo Germanen, Perser, und Inder noch Nachbarn waren!

2. Es verdient dieser Heilige, dessen Legende übrigens so unsicher ist, daß ihn einige Geschichtschreiber in das fünfte, andere in das achte, Jahrhundert versetzen, hier eine besondere Beachtung, weil zwischen ihm, bezw. dem Namen Aegidius, und dem Schöpfer der Vierzehn Nothelfer Gruppe ein gewisser Zusammenhang zu bestehen scheint, so daß die Annahme nahe liegt, die fragliche Arbeit sei aus einem Kloster hervorgegangen, das den Namen des hl. Aegidius führte, oder daß der Künstler selbst in diesem Heiligen seinen Namenspatron verehrte.

Es erfreute sich der hl. Einsiedler dieses Namens, von den Franzosen S. *Gilles* ausgesprochen, im Abendlande, (die Griechen, Walachen, u. s. f. feiern ihn nicht) und hauptsächlich im burgundischen Gebiete, eines so ungewöhnlich hohen Ansehens, daß dieses fast an das Mythische streifte. Dies bezeugt schon die Thatsache, daß jenes Land längs der Rhone, wo dieser hochbegnadigte Mann, der Sage nach von einem königlichen Geschlechte

1) Legende v. St. Christoph, St. Kyriakus, St. Pantaleon, St Erasmus, St Eustach mit den Löwen zu seinen Füßen, und dem glühenden Ofen, St. Georg, St. Vitus, St. Barbara, Katharina, u. s. w.

aus Griechenland abstammend, lange Zeit in tiefem Walde als Einsiedler lebte, von ihm den Namen »Provincia sancti Aegidii«, später *Provence*, erhielt, und die hier gebietenden Herren: »Duces, oder Comites sancti Aegidii« genannt wurden [1]). Eben deshalb findet sich denn auch das Leben des hl. Aegidius so phantasievoll aufgefaßt, daß die Jagd des Königs im tiefen Walde und die Verfolgung der mit Aegid befreundeten Hirschkuh, welche im Bereich der Einsiedelei höheren Schutz findet, unwillkürlich an das indische Drama *Sacontala* erinnert, und die Szene, wo der König und sein Jagdgefolge, von dem Anblicke des, kaum einem Menschen gleichenden, Eremiten ergriffen, und über seine Verwundung mit dem Pfeile, die unvorsätzlich geschehen war, betrübt des Rates pflegen, wie da zu helfen sei, ganz an die Bestürzung des Odin und seiner Genossen beim Anblicke des vom Pfeile durchbohrten *Baldur* gemahnt [2]).

Im Mittelalter setzte man das Leben des hl. Aegidius, wie es auch so eben wieder H. Prof. Weber S. 21 thut) irrtümlich vom Ende des fünften Jahrhunderts

1) *Robertus de Monte*, in Appendice ad Chronicon *Sigeberti* Gemblacensis, ad annum 1118: *Gelasius* Papa, indicto *Rhemis* concilio, transgrediens Alpes, in Gallias venit, et per Burgundiam et Gothiam, quae *Provincia sancti Aegidii* dicitur etc. Dieses Land war in älterer Zeit von ligurischen Stämmen, dann von einer Kolonie der Phokäer in *Marsala* (arabischer Name von rasala, schicken, Ansiedelung) jetzt Marseille, bevölkert und erhielt den Namen »*Provincia*« von den Römern, die es um das Jahr 123 a. Ch. eroberten.

2) Für Persien ist dieser Mythus von *Firdusi* in seinem Scha-Name auf den gefeyten Prinzen *Asfendiar*, Sohn des Kyros, angewendet, welchen *Rustem*, Sohn des Pehlvan *Sal*, mit einem Zauberpfeil in das allein verwundbare Auge trifft.

in das achte, zum Teil auch wie der hl. Antoninus von Florenz (Historia ecclesiastica, II, 13. cp. 6. §. 33) in den Anfang des neunten Jahrhunderts herab, während es doch gewiß ist, daß der hl. Cäsarius, Bischof von Arles, mit welchem der hl. Aegidius längere Zeit verkehrte, unter der Regierung des Frankenkönigs Clodwig I gelebt habe [1]). Das römische Brevier (1. Sept.) und *Peter Ribadineira*, S. J. Flos Sanctorum, Coloniae Agrippinae 1700, ein sehr gelehrter Forscher, verlegen den hl. Aegidius richtiger Weise in das V. Jahrhundert. Die Biographen berichten, daß der hl. Aegidius nicht nur vielen Kranken durch sein Gebet zur Gesundheit verhalf, sondern auch Besessene heilte. Zu besonderem Ansehen aber gelangte die auf sein Gebet an einem fränkischen Könige erfolgte Bekehrung, welche in nachstehender Weise vor sich gegangen sein soll.

Der König, welcher mit seinem Gefolge in dem Walde des Heiligen, nahe am Ausfluß der Rhone in das Mittelmeer, jagte, und vor welchem die gejagte Hirschkuh in seine Einsiedelei floh, westgothischen Stammes, Namens *Wemba*, errichtete zur Sühne des von ihm und seinem Jagdgefolge begangenen Versehens in *Arles* ein Kloster, dem darnach der hl. Aegidius als Abt vorstand. Als der König der Franken von der Heiligkeit und dem Ruhm des Aegidius hörte, ließ er, um eines geheimen Verbrechens wegen, das er sich zu beichten nicht getraute, von seinen Gewissensbissen zur Ruhe zu kommen, den hl. Abt vor sich erscheinen [2]).

1) Zeitgenossen; Theoderich d. G. Westgothenkönig Alarich, Papst Symachus I.

2) Diesen Frankenkönig nennt der hl. Antoninus in seiner

Der König teilt ihm sein Verlangen mit, Aegidius hört ihn mitleidsvoll an und richtet zum Himmel sein Gebet, auf daß der König zur aufrichtigen Beichte gelange. Da erscheint ein Engel mit einer Schrift, worin des bedrängten Königs Verbrechen geschrieben steht, zugleich aber auch die Absolution erteilt ist, sofern er nur reumütig bekennt, was sofort denn geschah. Die Sage wird übrigens auf verschiedene Weise erzählt.

Jener Zettel aber hatte nebenbei die gnadenreiche Versicherung enthalten, daß alle Jene, die sich vertrauensvoll an die Fürbitte des hl. Aegidius wenden würden, Erhörung und Nachlaß ihrer Sünden erlangen sollten.

Diesem hohen Ansehen, in welchem der hl. Einsiedler und Abt Aegidius sowohl in seinem Leben, als auch nach seinem Tode [1]), im fränkischen Reich stand, ist es

Historia ecclesiastica, l. c. *Carolus*, entweder Karl d. G. oder einen seiner Nachkommen darunter verstehend. In der Romanze „die Beichte" von Karl Simrock, wird gleichfalls Karl d. G. damit gemeint. Da dieser König auf das Gebet des hl. Aegidius mit Gott ausgesöhnt wird, so kann St. Antonin den Karl Martell nicht gemeint haben, der nach mittelalterlichem Glauben wegen seiner Säkularisation der Kirchengüter verdammt aus der Welt schied. S. *Antoninus*, l. c. II. 14. cp. 2. §. 3. In cujus (Caroli Martelli) sepulchro post aliquos annos non corpus, sed ingens serpens inventus est. Richtiger hätte die Sage aber auf König Pipin den Kleinen hindeuten können, seines verwerflichen Staatsstreiches an König Childerich III. wegen. S. meine „Bedenken gegen die mittelalterliche Sage von der Entthronung des merovingischen Königs Childerich III. durch den hl. Papst Zacharias. Leipzig, Veit et Kom. 1875".

1) Daher die hohe Stellung, welche der hl. Aegidius bis zum heutigen Tag im Kalender einnimmt, wo er, obschon auf den ersten September gestellt, doch gemäß der Bauernregel von der in die Brunst gehenden Hirschkuh das Wetter des ganzen Monates September beherrscht.

nun beizulegen, daß ihm die Ehre zu Teil wurde, in den Ring der vierzehn heiligen Nothelfer, gleichsam als Schlußstein oder Schildträger[1]), aufgenommen zu werden, und wir werden kaum irre gehen, wenn wir folgern, daß das erste Bild der vierzehn Nothelfer just aus einem St. Aigidien Kloster, bezw. aus der Hand eines Klosterbruders Namens Aigidius, hervorging.

Obgleich nämlich der hl. Abt Aegidius mit seinen Klosterbrüdern nach der Regel des hl. Cäsarius Bischof zu Arles lebte, so unterließen es doch die Söhne des hl. Benediktus nicht, ihn zu den ihrigen zu zählen[2]), und zu seiner Ehre auch Klöster zu errichten, dergleichen wir schon im neunten Jahrhundert im ganzen fränkischen Reich, so wie in Deutschland, verbreitet finden. Denn wir treffen um diese Zeit Aegidienklöster zu Nürnberg, Braunschweig, Lübeck, Lüttich, u. s. f. In einem solchen Kloster mag der uns bis jetzt noch unbekannte Autor des ersten vierzehn Nothelfer Altares gelebt haben, mag von Geburt ein Franke, oder sonst eines deutschen Stammes Einer, gewesen sein, der vielleicht auch selbst Bruder Aegidius hieß.

---

1) Αἰγίς der Schild; Αἰγίοχος, Beiwort von Zeus und Athene, der Schildhalter, Beschützer, Patron. Der Name S. *Gilles*, Gil, Gilg, außer Frankreich auch in Spanien, England und Deutschland, vorkommend, scheint mit dem griechischen Namen *Achilles*, d. i. jenem Heerführer aus königlichem Geschlechte zusammen zu hängen, welcher einen Phokäerstamm in dies Gebiet führte. Der Mythus von dem nur an der Ferse verwundbaren Heroen Achilles aber mag zu der Sage von der Verwundung des hl. Einsiedlers an seinem Fuße geführt haben.

2) Dr. Arnold Wion, Lignum vitae, History des Ordens S. Benedicti. Augsburg, 1607. II. S. 95. Hier wird der Tod des hl. Aegidius in das Jahr 715 gesetzt.

3. Dies Alles läßt sich nun so ganz ordentlich denken. Aber woher die einzelnen Namen in der fraglichen Gruppe gekommen, wer sie aus dem großen Bereich der heiligen Martyrer ausgewählt und also zusammengestellt habe, das ist damit noch nicht erklärt. Und wir müssen gestehen, daß sich zur Lösung dieser Frage irgend ein äußerlicher Grund nicht denken lasse, sondern, weil die Komposition des Bildes auf kirchlicher Anordnung nicht beruht, hier etwas mitgewirkt habe, was vollkommen geeignet war, die kirchliche Anordnung zu ersetzen. Und dies kann nichts anderes als eine heilige Vision gewesen sein, die einst einem kunstsinnigen Klosterbruder, nachdem er sich längere Zeit mit einem Bilde dieser Art in seinem Geiste beschäftigt hatte, durch göttliche Eingebung zu Teil wurde, und zwar mit der, auf dem Altare zu Raventen noch jetzt sich findenden, Inschrift:

„Daz sind die vierzehn nothelfer".

Zur Beleuchtung des Gesagten seien hier einige Pendants beigebracht.

Der hl. Erzbischof Antoninus von Florenz berichtet in seiner Historia ecclesiastica, Pars II. n. 15. cp. 17. §. 7. wie der berühmte Abt Hugo von Clügny seinen am Weinachtsfeste um ihn versammelten Brüdern ein Gesicht erzählt, das ihm in der heiligen Nacht im Traume erschien. „Ein Bruder, sagte er, um sich aus Demut nicht selbst zu nennen, sah in dieser Nacht die Mutter der Barmherzigkeit, das Jesukind auf den Armen, und von einer Schaar heiliger Engel, in glanzvollem Lichte, umgeben. Das göttliche Kind wandte sich zur Mutter und sprach, u. s. f." —

Ein ähnliches Gesicht hatte zur selben Zeit der

hl. Papst Paschalis I. (817—824), dem, wie S. Antoninus (Hist. eccl. II, 16. cp. 1. §. 2) erzählt, die hl. Cäcilia erschien, in englischer Schönheit, ihm für seine Nachforschungen nach ihren Reliquien dankend und zur Fortsetzung derselben ihn ermunternd.

Das *Magnum Chronicon Belgicum* bringt aus gleicher Zeit dergleichen wunderbare Erscheinungen so viele, daß man fast auf jedem Blatte einer begegnet.

Aber auch aus späterer Zeit werden solche, und zwar nicht als Anekdoten, sondern als geschichtliche Begebenheiten, berichtet.

Bekannt sind jene Visionen, welche dem frommen und berühmten Maler Leonardo da Vinci zu Teil wurden, als er im Auftrage des Franziskaner Guardian zu Mailand damit umging, das berühmte Abendmahl in dem Refektore dieser Väter in genannter Stadt zu malen. Sein Lehrmeister hatte ihm auf dem Sterbebette nach erteilten väterlichen Ermahnungen zu einem frommen Lebenswandel das Versprechen gegeben, wenn er in Verlegenheiten sich an ihn wende, ihm womöglich behilflich zu sein. Nachdem nun Leonardo dem Auftrage des Guardian gemäß sich mit der Inventio zu seinem Bilde beschäftigte, was ihm sehr schwer fiel, da wandte er sich im Gebete zu Gott und gedachte zugleich des Versprechens seines seligen Lehrmeisters. Was geschah? Er sieht in einem Traumgesichte das fertige Bild vor sich. Als er dann dieser Eingebung nachkommt und sämmtliche Apostel gefertigt hat, dann daran geht, den Heiland zu malen, da fällt ihm dies so schwer, daß er zu keinem Ziele gelangt, man sagt einer Satyre wegen, die er an dem Pater Guardian dadurch beging, daß er ihn seiner großen

Sparsamkeit wegen als Judas mit dem Geldbeutel dargestellt hatte. In dieser Not nimmt er abermals seine Zuflucht zum Gebete und gedenkt seines seligen Lehrmeisters. Es befällt ihn während des Gebetes der Schlaf, da sieht er im Traume seinen Lehrmeister an seinem unvollendeten Gemälde mit dem Pinsel beschäftigt, und als er erwacht, zeigt sich das wundervolle Antlitz des Heilandes, welches aber später bei einer in das Refektor eindringenden Ueberschwemmung leider zu Grunde ging. Als ferneres Pendant hierzu mag endlich das berühmte Gnadenbild in der Kapelle »Madonna santa Maria matre di gratie nel monte *Serario*« bei Florenz dienen, von dem als historische Wahrheit berichtet wird, der betreffende, zu dieser Arbeit aufgeforderte Maler sei (es war vor der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts) beim Beginne des Gemäldes „Maria Verkündigung“, zu dem er sich durch Gebet, Betrachtung und Empfang des hl. Sakramentes vorbereitete, in einen tiefen Schlaf gesunken, aus welchem erwacht, sich ihm das von Engeln ausgeführte Meisterwerk vollendet darstellte [1]). Von diesem Gnadenbilde befindet sich zu Augs-

1) *Joannes Pikell*, historia beati Philippi *Benitii*. Innsbruck 1669. S. 25. Dergleichen heilige Traumgesichte verschieden erhabenen Inhaltes (Visiones) zeigt uns der Blick in die alten Chroniken und Vitae Sanctorum. Sehr viele Beispiele finden sich namentlich bei S. *Antoninus*, historia ecclesiastica, II, 15. cp. 17. §. 7 II, 16. cp. 1. §. 2. cp. 2. §. 7. Von besonderem Interesse ist aus diesen das zuletzt citierte Gesicht des fränkischen Königs Karl IV. das Jenseits uns zeigend, aus welchem *Dante* seine divina comedia schöpfte. — Es hat insoferne das vierzehn Nothelfer Bild mit den kirchlichen Orden etwas gemein, weil auch diese sämmtlich nicht ursprünglich auf kirchlicher Anordnung, sondern auf irgend einer Vision beruhen, welcher erst nachträglich die kirchliche Approbation folgte.

8*

burg im Stiegenhause des Wernerschen Wohnhauses eine Kopie, sehr großen Umfanges, gleichfalls alt und so schön, daß sie längere Zeit für ein Originalwerk Rafaels angesehen und sehr hohen Preises gewürdigt wurde. Etwas schöneres und innigeres habe ich selbst noch nie gesehen. —

Lassen wir also die Komposition des Vierzehnnothelfer Bildes auf einer höheren Erleuchtung, beruhen, sie muß notwendig darauf beruhen, weil sonst die Komposition nicht zu jener allgemeinen Anerkennung und Nachahmung gelangt wäre, die so ständig und fest ist, wie wenn ihr ein Kirchengesetz zur Grundlage diente. Wäre sie ohne höhere Autorisierung rein aus künstlerischer Erfindung geflossen, so hätte sie bei aller Meisterschaft niemals das, einem Kirchengesetze gleichkommende, Ansehen erlangt, dahin gehend, daß nur diese Zusammensetzung, und keine andere, als das richtige Bild der vierzehn Nothelfer gelten dürfe. Denn wenn auch in den Darstellungen dieses Bildes der Künstlerhand gestattet bleibt, die einzelnen Heiligen nach eigener Idee, so oder anders, zu versinnlichen, so darf doch kein Künstler es wagen, die Namen und Charaktere der Heiligen zu wechseln, sondern muß bei den rezipierten bleiben, wobei es selbstverständlich ist, daß der Geschmack der Zeit und die verschiedenen Kunststile nie ohne Einfluß sein können.

Muster bleibt allzeit der vierzehn Nothelfer Altar zu Raventen, wo der unbekannte Künstler den Hauptpatron Achaz mit den übrigen Heiligen in vier Gruppen, den vier Ständen der menschlichen Gesellschaft, umschließt.

VII. Liturgischer Charakter der vierzehn heiligen Nothelfer.

Das Altarblatt der vierzehn Nothelfer stellt dieselben überall in ihrer jenseitigen Verklärung dar, weshalb sie auch öfters Christum den Herrn, als Salvator mundi, oder die hl. Jungfrau als Himmelskönigin, mitunter auch die hl. Mutter Anna, oder sonst einen heiligen Patron, wie ein Kranz, umfassen.

Ihr Charakter aber ist ein dreifacher, der Bedeutung des Wortes „Not" entsprechend.

1. Sehen wir in ihnen die siegreichen Streitgenossen Christi.

2. Unsere Gehilfen, mit ihrem Gebet unser Gebet unterstützend; (A D. Ab. van *Moeerbeek*, Nieun Woorderboek der Nederlandsche Taal, te Leipzig 1768 pag. 296. Nooden: Bitten).

3. Unsere Helfer in der Not besonders in den, als „swere Nöten" bezeichneten, unheilbaren und zugleich sehr schmerzlichen, Krankheiten [1]), ganz besonders

1) Es hält nicht schwer, zwischen diesen „sweren Nöten" und den Namen der vierzehn Nothelfer vom Standpunkte des gemeinen deutschen Volkes aus gewisse verwandtschaftliche oder sprachliche Beziehungen zu finden. Wenn nämlich, wie bekannt, der hl. Eustach nicht nur ein Mitglied der vierzehn Nothelfer, sondern zugleich auch Patron der Schwertfeger ist, so hat hierbei offenbar der Laut des griechischen Namens Eustach im deutschen Ohr mitgespielt. Auf ähnliche Weise können Beziehungen angenommen werden zwischen der Krankheit des Wurmes und dem Lindwurm des hl. Ritter Georg, Halskrankheit und St. Blasius, Gliederreißen und St. Erasmus („Rassemus"), Veitstanz und St. Veit, Rückenschmerzen und St. Christoph, der mittelalterlichen, durch Nießen sich ankündigenden febris italica und St. Dionys („zur Genesung!"), Gliederkrankheit, zur Krücke nötigend, und St. Kyriakus, Gicht (Gegihte), Aechzen, und St. Achatius (Achaz), Seitenstechen und St. Eustach, Fußwunden und St. Aegidius, Brust- oder andere „barbarische"

aber in letzter Not", d. i. im Todeskampfe. (Wie ein Gebetlein zur hl. Barbara spricht: „Sowohl im Leben als im Tod, komm mir zu Hilf in letzter Not"! u. s. f.)

Da dieser Ring von siegreichen Streitgenossen Christi in ihrer jenseitigen Verklärung sich wie ein herrlicher, glänzender und strahlender Kranz ausnimmt, so erklärt sich das Bestreben ihrer Biographen, sie in aller Herrlichkeit und in aller Kraft gegen ihre Verfolger und deren Werkzeuge darzustellen; als die auserlesene Schaar, von welcher St. Paulus Ad Romanos 11, 33—39 schreibt: „Sie haben des Löwen Rachen verstopft und des Feuers Kraft gelöscht, sind dem Schwerte entronnen, und von Krankheiten genesen. Sie sind Helden geworden, haben im Kriege feindliche Heere geschlagen, ertrugen Beschimpfungen, Peitschenhiebe, Fesseln und Gefängnis, wurden gefoltert, gesteinigt, zersägt, mit dem Schwerte hingerichtet. Sie gingen in Tierfellen, waren dürftig, wurden mißhandelt, durchirrten Wüsten, Gebirge und Klüfte, und wohnten in Höhlen der Erde". — Kein Wunder, wenn dann die Phantasie so einiges in ihre Martyrakten brachte, was zur strengen Geschichte nicht gehört.

Bei dem Volke aber, das sich mehr mit dem Bilde des Heiligen, seinen Attributen, und dem Namen beschäftigte, als mit der Kritik ihrer Biographie, gaben eben diese äußerlichen Dinge oft den Anlaß zu eigentüm-

---

Schmerzen und St. Barbara, Steinleiden und St. Margarith, Ruhr und St. Katharina; endlich sonstige peinliche Krankheiten, Vergiftungen und Leiden aller Art, d. i. die „Peint all" und St. Pantaleon, dem Patron der Aerzte. In ähnlicher Weise wird im Sulzbacher Kalender für k. Ch. 1872 S. 114 das Vertrauen der Epileptischen zu dem hl. Valentinus auf die Lautähnlichkeit dieses Namens mit: „Fallent hin" zurückgeführt.

lichen Vorstellungen und Verehrungsweisen. Betrachten wir beispielsweise den hl. Vitus, deutsch „St. Veit", ital. S. *Guido!* Die Geschichte schildert ihn als einen Knaben, der nach empfangener Taufe vor seinem heidnischen Vater und aus seiner Heimat, Mazzara in Sizilien, mit seiner Amme Kreszentia und deren Mann Modestus nach Lukanien in Süditalien entflieht. Hier des christlichen Bekenntnisses wegen mit seinen Genossen gefänglich eingezogen, wird er so mißhandelt, daß er nach unterschiedlichen harten Folterqualen in seinem zwölften Lebensjahr (303) den Schmerzen der Tortur erliegt. Es erstreckt sich aber die Verehrung des Heiligen dieses Namens gar weit dahin! Wie in Sizilien und Italien, so auch zu Paris, zu Korvey an der Weser, Ulm an der Donau, auf Rügen, auf dem Hradschin bei Prag, wie zu Bamberg, Miltenberg, und so vielen vielen Orten, steht sein Andenken in außerordentlicher Verehrung und wird auf seinen Schutz und Schirm hoch, hoch, gebaut, so daß Städte, Thürme, Schlösser und Burgen sich unter seinen mächtigen Schutz gestellt haben wie nicht minder sein Bildnis als Patron gegen Feuersgefahr und Blitz von vielen Thürmen und Spitzen, sehr häufig den Hahn als Symbol der Wachsamkeit zur Seite, nieder sieht. — Wie kommt dies? Seine Biographie gab offenbar hierzu keinen Anlaß, so wenig, als der sog. „Veitstanz" damit in irgend welcher Beziehung steht. Sondern dies Alles ist rein nur Ausfluß des deutschen Namens „Veit" [1]).

1) Das deutsche „Veit" ist nebenbei auch identisch mit: „Fauth", Vogt, Advocatus, Schutzherr, Patron.

Das deutsche Wort seyen mit dem lateinischen benedicere, benedeien, identisch, bedeutet, einer Sache, einem Hause, Schloß, Burg, u. s. f. den Charakter der Heiligkeit und Unverletzlichkeit, aufdrücken, so daß Alles, was darin lebt, gegen die feindliche Macht als geschützt erscheint. Aus diesem Grunde wurde St. Veit engl. Fighting, Fechter, Patron der Festungen, Burgen und Schlösser, wie auch hier in Miltenberg zu den Füßen der Burg eine uralte St. Veitskapelle steht, jetzt leider profanem Gebrauche hingegeben.

Daß aber mit St. Vitus auch der sogenannte „Veitstanz" in Verbindung kam, das beruht auf sonderbarer Namensverwechselung. Was man nämlich unter „Veitstanz" versteht, das ist Epilepsie, eine unheilbare Krankheit des Gehirns, heftigen Schwindel und Krämpfe erregend, und den damit Befallenen zu Boden schlagend. Des Hinfallens wegen wandten sich solche Kranken zunächst an den hl. Valentinus, ihn um Hilfe anflehend, darnach aber führte das Wort Hinfallen, engl. Fall down, sprich: Fal daun, und hinschlagen, engl. fight down, sprich: „feit daun", womit das Angelsächsische übereinstimmen mochte, indem wohl aus Daun: „Tanz" wurde, zum sinnlosen Wort „Veitstanz", das man nun freilich auf den St. Veit bezog. Es ist daher als verfehlt zu betrachten, wenn H. Professor Weber, Nothelfer, S. 45 mit seinen Vorgängern sagt: „Auch gegen die fallende Sucht, welche im 14. und 15. Jahrhundert epidemisch auftrat, wurde St. Veit angerufen, daher der Name jener Krankheit: Veitstanz". —

Die Verbreitung der vierzehn Nothelfer Andacht

wurde schon frühe sehr groß, ohne jedoch die Grenzen des katholischen Abendlandes zu überschreiten, in der griechischen, slavischen, russischen und walachischen Kirche fand sie keine Aufnahme. Einzelne Heilige aus der Vierzehnnothelfer Gruppe aber wie St. Georg, Kyriakus, Stachie, Ekaterina, Barbara, Blasius, Pantilimon, feiern sie. Dagegen ward die Vierzehn Nothelferandacht in neuerer Zeit auch in Amerika verbreitet. Sehr lieblich ist die Wahrnehmung, daß sich in früherer Zeit Vierzehn Nothelfer Kapellen gerne an solchen Stellen erhoben, wo vorher, gleichfalls zum Heil der Kranken und Elenden, Baum- und Quellen-Kultus bestand [1]).

Die üblichen Attribute [2]) der vierzehn Nothelfer mögen zum Teil mit der deutschen Mythologie in Verbindung stehen, dabei aber solche Wandlungen durchmachend, daß man jetzt kaum mehr den Zusammenhang mit dem Heidnischen gewahrt [3]).

---

1) Zum B. In der Nähe von Kadolzburg eine alte Vierzehn Nothelfer Kapelle „zur heiligen Heyde", 1593 abgebrochen. Der vierzehn Nothelfer Altar zu Oberweissenbronn, bei Bischofsheim vor der Rhön; Die vierzehn Nothelferkapelle bei der Einöde „Tannenhärtle", Pfarrei Illertissen in Schwaben; Die Vierzehn Nothelfer Kapelle zu Oberstdorf im Allgäu, genannt „Hexenkapelle"; Die Vierzehn Nothelferkapelle, St. Aegidien, auch der „gute Born" Guten Born (d. i. Wodanborn) genannt, zu Ershausen, Dek. Wiesenfeld im Eichsfelde, neben einer Quelle, aus welcher die Kranken sich Wasser schöpfen lassen. Desgleichen der hl. Christoph in der Kapelle „Amorsbrunn" bei Amorbach im Odenwalde, von vielen Wallfahrern besucht.

2) Die Attribute der vierzehn Nothelfer und der verschiedenen Abbildungen derselben, einzeln wie in Gruppen, finden sich gut zusammengestellt in des H. Professor Weber Schrift, die vierzehn Nothelfer S. 48—61.

3) Es wird z. B. der Faden der Schicksalsgöttin Lachesis

Der hl. Achatius, Kriegsmann, einen Dornenzweig in der Hand, oder eine Dornenkrone auf dem Haupte, bisweilen einen Baumzweig in der Hand, aus welchem sich ein Kreuz erhebt.

Der hl. Aegidius mit einer Hirschkuh zu den Füßen, auch mit einem Buche und Abts Stab.

Der hl. Georg, Ritter zu Pferd oder Fuß, den Drachen erlegend; zuweilen mit einer Fahne, worauf ein Kreuz.

Der hl. Blasius, in der Höhle von wilden Tieren umgeben, zuweilen in Wolken schwebend, oder zwei brennende Kerzen kreuzweis über ein krankes Kind haltend. Auf anderen Darstellungen wird er gegeißelt, wobei ein Engel einen eisernen Kamm (Werkzeug seines Martyriums) hält, oder ein Vogel bringt ihm Nahrung.

Der hl. Christoph, den Knaben Jesus durch den Fluß tragend als Riese mit einem Baum in der Hand, am Ufer ein Einsiedler mit der Laterne. Oder er wird enthauptet.

Der hl. Kyriakus, mit der Palme, einen Dämon an der Kette führend, als Diakon gekleidet. Auch mit einer Fackel, oder mit einer Geldschale (als Almosenpfleger) versehen. Zuweilen enthauptet.

Der hl. Dionys, als Bischof, sein abgeschlagenes Haupt tragend, zwei Engel halten eine Krone.

Der hl. Erasmus, als Bischof, mit einer Winde, oder sitzend in einem Kessel.

---

in der Hand, oder zu den Füßen, der hl. Margarith zum Wurm die Scheere der Atropos in der Hand der hl. Katharina zum Schwert; u. s. f. — Die drei germanischen Walküren oder Parzen finden sich jetzt noch auf einem Stein, der in die St. Othiliakapelle zu Rüdenau bei Miltenberg eingemauert ist. —

Der hl. Eustachius, als Kriegsmann oder Jäger, neben ihm der Hirsch mit dem Kreuz im Geweih.

Der hl. Pantaleon, als Arzt, mit Schwert und Arzneischale, auch ein Kind heilend, oder einen Löwen streichelnd. Zuweilen als Ritter mit Lanze und Schild.

Der hl. Vitus, im Kessel stehend und betend, oder mit einem Buch, worauf ein Hahn, wegen vornehmer Abkunft trägt er auch Hermelin und Fürstenhut, zu seiner Seite nicht selten ein Löwe, zum Zeichen seiner Stärke als Patron der Burgen, Thürme, Schlösser, Städte, Festungen.

St. Barbara, mit dem Kelch, oder Thurm und Palme. Sie wird enthauptet. Auch mit einer Pfauenfeder, mit Lanze und Palme.

St. Katharina, mit zerbrochenem Rad und Palme, oder Rad und Schwert, oft ein Buch im Arm, mit Gelehrten disputierend, von Christus im Kerker besucht, mit dem Heiland vermählt.

St. Margarith, den Drachen zu Füßen, mit Kreuzstab und Drachen, Palme und Drachen, auch mit der Krone, oder als Hirtin.

VIII. Erweiterung und Nachahmung.

1. Nachdem die Vierzehn Nothelferandacht in die Welt eingetreten war und großen Beifall gefunden hatte, verfehlte man nicht, da und dort der Vierzehn Heiligen Schaar noch den Landespatron beizuordnen, woraus dann Bilder und Altäre mit fünfzehn Heiligen entstanden, was jedoch in soferne keine wesentliche Aenderung war, als hierbei Christus der Herr, d. i. „der Heilige" in dem betreffenden Patron seinen Stellvertreter fand. So z. B. St. Mang, St. Stephan, St. Sixt, St. Leonhard, St.

Niklas, St. Dorothee. Zuweilen wurden sie in Gebeten den vierzehn Heiligen einzeln oder auch in größerer Zahl unmittelbar angereiht, wie letzteres in dem Cod. germ. Monac. 4638. fol. 136[b] vom Jahre 1516 der Fall ist. Weber, S. 111.

In der Oration des Augustiner Missale, Cod. lat. Monac. Augustin. 242. fol. 551[b]. aus dem 16. Jahrh. (Weber S. 112) werden den gewöhnlichen vierzehn Heiligen noch folgende angereiht: Etiam beatos Martinum, Nicolaum, Leonardum, Rochum, Sebastianum, Benceslaum, Laurentium, Bolfgangum, Valentinum, Gertrudem, Annam, Ursulam cum sodalibus suis.

2. Auch suchte man sie in verschiedener Weise nachzuahmen, um sie für die Kinderwelt und manche religiöse Orden mehr anzupassen. Dergleichen Nachahmungen sind jene Vierzehn Nothelferbilder und Altäre, wo sie als heilige Kinder, als Engellein, um das strahlende Jesukind schweben, oder wo sie als Ordenspersonen mit dem Kleide des Ordensstifters, als Benediktiner, Augustiner, Cistercienser, Franziskaner, Dominikaner dargestellt sind [1]).

Bisweilen hat man auch auf dem Gang zu einer Vierzehn Nothelferkapelle den Kreuzweg mit vierzehn Stationen angebracht, um so die beiden Andachten miteinander zu verbinden. So z. B. in neuerer Zeit zu Königsbach in der Rheinpfalz.

3. Wo wir aber dann in irgend einem Kapellchen auf dergleichen Nachahmungen stoßen, haben wir, wenn

1) So in der Franziskanerkirche zu Miltenberg, wo der rechte Seitenaltar das ächte Vierzehn Nothelfer Bild, und der linke ein Bild von vierzehn Ordenspersonen, zeigt.

sie auch noch so alt sein mögen, stets daran festzuhalten, daß sie, dem historischen Vierzehnnothelfer Bilde gegenüber, einer späteren Zeit angehören. Dies kommt namentlich auch bei der oben besprochenen Erscheinung zu Frankenthal in Anwendung, wo die vierzehn Nothelfer als Kinder oder Engellein auftreten.

Mit diesem Frankenthaler Bilde harmoniert ein altfränkisches Kindergebetlein, von dem eher anzunehmen ist, daß aus ihm die Frankenthaler Erscheinung (1446) hervorging, als daß es ihr nach folgte:

Nachts, wenn ich schlaff geh,
Vierzehn Engellein mit mir geh,
Zwei zu Füßen, zwei zu Hetten [1]),
Zwei zur Linken, zwei zur Rehten,
Zwei mich deck, zwei mich weck,
Zwei mich führ und weis,
Zum himmlischen Paradeis.

Dagegen mag es dahin gestellt bleiben, wie sich die Frankenthaler Aussage des strahlenden Kindes zu einer alten schwäbischen Erzählung verhalte, gemäß welcher, dem Itinerarium S. Petri nachgebildet, der Heiland mit seiner vierzehn Nothelfer Schaar auf Erden umher reisend dargestellt wird. Als sie einst in stürmischer Regennacht an der Hütte eines Hirten anklopften, und der Schäfer, das Fensterlein öffnend, fragte: „Wer sand ui"? vernahm er aus dem Munde des Herrn die Antwort: „Ons seind die vierzehn Notthelfere und begehren ze ruhe hier" [2]). Daß der fromme Schäfer sie in seine

1) Angelsächsisch und englisch Head (sprich Hett) Kopf. V. *Eckhartus*, Francia orientalis, pag. 413: Thüringis »haupt« pronuntiatur: Hoet vel Het. —

2) Nach einer anderen Version mit dem Beisatze: „Seind ons behilfli, ons wöllen au Ui behilfli were". —]

vier Pfäle einließ und sie bei ihm übernachteten, das beruht auf keinem Zweifel, wenn die Erzählung richtig ist.

[Der Beweis für das höhere Alter obigen Kindergebetleins läßt sich sogar ganz sicher aus den Denkmälern der deutschen Sprache führen. — Das deutsche Wort Recht, lateinisch rectum, gothisch raith (Weilhack, Denkmäler der deutschen Sprache, S. 56) lautet nämlich bis zum Beginne des vierzehnten Jahrhunderts noch: *reht*, und von da ab: *recht*. *Niebelungen liet* V. 386: »die sprungen in begegene, daz was michel *reht*«. V. 578: »dio dienent uns von *rehte*« : u. s. f. — Schwäbisches Verlöbnis aus dem 13. Jahrh. (Weilhack, l. c. S. 116. 119): »daz *reht*«. — Schwäbisches Lehenrecht: »mit *reht* gewer han«. Herman von der Au, der arme Heinrich (1210—1220) ed. Bernhard Schulz, Leipzig 1871. S. 74. *reht*, Recht; S. 11. V. 56. »im was der *rehte* wunchs gegeben«*). Dagegen vom vierzehnten Jahrh. an in sämmtlichen Schriften und Urkunden: *recht*. Dergleichen sind: Urkunde v. J. 1378, im Archiv des Baron Bethmann zu Fechenbach a./M. „zu einem Recht gesprochen haben". Urkunde v. J. 1379, ebendaselbst: »mit allen nutzen und *rechten*«. Urkunde v. 13. Nov. 1385 (in meiner Geschichte der Burg und Stadt Miltenberg a./M. S. 163, noch Manuskript,): »daz ich die clage *recht* geton solde haben«. Desgleichen in einer Originalpergamenturkunde in meinem Besitze, gegeben Donnerstag in der vasten vor dem suntag, als man in der heiligen kirch singt Reminiscere, nach christi geburt 1454, Z. 5. v. O. »jetzo *recht* und redlich«. — Urkunde v. J. 1474 im Archiv des Baron Bethmann zu Fechenbach a./M. »Zu einem ewigen *rechten*«. Urkunde v. J. 1478 ebendaselbst: »mit *recht* entscheiden«. dto v. J. 1491: »zu *rechten* erblehen verliehen haben«. — »und allen anderen *gerechtigkeiten*«. — Bibelübersetzung des Hieronymus Emser, gedruckt anno 1519. Matth. cp. 5. »Selig die do hungert und dürstet nach der *gerechtigkeit* etc«. (Weilhack, l. c. S. 171). — Tristan und Isolde (geschrieben zu Anfang

*) Das alte deutsche Wort »reht« hat sich erhalten in dem Beiwort: „redlich"-rechtlich. Ebenso lebt es bis zum heutigen Tage fort im Englischen: right (reit), im Dänischen: ret, im Norwegischen: rette, im Schwedischen: rätt, während es im Holländischen in: regt überging.

des 16. Jahrh. ed. Dr. Gustav Büsching und Dr. Friedr. v. D. Hagen, Berlin 1809 I. S. 29): »Isolde sprach, das wäre *recht* und billig«. — Vorrede zur peinlichen Halsgerichtsordnung *Caroli* V. v. J. 1530: »die unser kaiserlich *recht*«. *Georg Wicelius* „von der Traurigkeit und Hoffnung", Mainz, bei Franz Böhm, 1541 S 16. „Dein ohre kerestu ab von worten der ungerechten, weil sie von der ungerechtigkeit nicht abstehen wöllen". — Da nun in genanntem Kindergebetlein steht:

»Zwei zu füssen, zwei zu hetten,
Zwei zur linken, zwei zur *rehten*«;

so folgt, daß dies Vierzehn Nothelfergebetlein bereits im dreizehnten Jahrhundert vorhanden war, daher wenigstens über ein Jahrhundert älter sei, als die Frankenthaler Erscheinung. —|

Zum Schlusse für unseren, mit dem neunten Jahrhundert abschließenden, Ideengang noch folgende drei schöne kunstgeschichtliche Beweise:

1. Zur Begründung der Ansicht, daß das vierzehn Nothelferbild hoch in das Mittelalter hinaufreiche, möge hier nachträglich das Bronzerelief mit vierzehn kleinen Heiligenfiguren, in Bogenstellung thronend, zu Werden dienen, aus dem elften Jahrhundert. Geschichte der deutschen Kunst, Berlin, Grote 1885. Heft I. S. 33.

2. Als Beweis, daß die Zahl 14 den Künstlern schon sehr früh zur Vergegenwärtigung der Allgemeinheit diente, mag das Matutinalbuch des Mönches Konrad im Kloster Scheyern aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts gelten, worin sich das Bild der hl. Jungfrau von 14 heiligen Frauengestalten umgeben zeigt mit dem Spruchband: Beatam Te dicent *omnes generationes.* Geschichte der deutschen Kunst, Berlin, Grote 1885 H. 10. S. 127.

3. Daß es endlich wirklich schon im neunten Jahrhundert unterschiedliche Bildercyklen von 14 Heiligen gegeben habe, beweist ein Gebetbuch des fränkischen Königs Karl des Kahlen, auf dessen Deckel ein Elfenbeinschnitzbild, die hl. Maria und der Schutzengel von vierzehn Heiligen umgeben, sich findet. Geschichte der deutschen Kunst, Berlin, Grote 1887. Heft 19 vierte Tafel.

Daß aber, wenn einzelne Kunstwerke zu einer klassischen Autorität gelangten, die sie für alle Zeit als Norm aufstellte, was auch schon in antiker Zeit geschehen war, stets auf dem Glauben einer höheren Eingebung beruhte, so daß man dabei weniger auf den Namen des Meisters als auf die Darstellung selbst den Wert legte, zeigt sich neuerdings wieder bei Dr. H. Janitschek, Geschichte der deutschen Malerei, Berlin, Grote 1886 welcher S. 42 schreibt: „Die mittelalterliche Kunst gleicht der antiken darin, daß ein einmal gestaltetes und populär gewordenes Motiv als der Kunst und nicht einem Künstler angehörig betrachtet und daher von einer Reihe Generationen immer wieder wiederholt wird“.

Ergänzender und erläuternder Nachtrag zu den Spottnamen S. 605 ff. im 4. Heft der Q.-Schrift vor. Jahrg.

Bab. Jebam. fol. 15[b] wird zuerst genannt: die Familie des Hauses צְבוֹעִים von einem Sohne der עכמאי Eine der beiden hier in Betracht kommenden Familien gehörte nach Josephus zu den ἀσημότεροι, d. i. zu den Phinehasiden dritten Ranges oder zu der Ephemerie Jachin. Statt Jachin schreiben LXX bald Ἀχεὶν (Gen. 46, 10), bald Ἀχὶμ (1 Chron. 24, 17 vergl. Matth. 1, 14). Hier ist zum Spott daraus עָכָם geworden und der böse Achan (Jos. 7, 1; 22, 20) gemeint, und hiervon das Patronymikum עכמי gebildet, dessen Plur. emph. עכמאי die Achaniden spottweise figuriert für die richtigen Jachiniden. — Aber die Ephemerie Jachin hatte sechs Phylen. Von allen 24 alten Ephemerien-Namen, welche nach dem Exile zu Namen der Phinehasiden-Phylen wurden, kann hier nur in Betracht kommen שְׂעֹרִים (1. Chron. 24, 8). Dafür setzte man zum Spott des ähnlichen Klanges wegen צְבוֹעִים und nun hatte man für die Phyle Seorim das Haus Seboim (Σεβουχαῖοι), d. i. das Haus der Hyänen oder überhaupt der reißenden Tiere. — Diese Familie gehört also zur Phyle Seorim und stammte ab von einem Sohne der Ephemerie Jachin, d. i. von Ananelus oder dessen Vater, als

dem Vater aller ἐπίκλητοι aus Babylonien, oder trug wenigstens von einem ihr angehörigen berühmten Sohne den Namen. Im ersten Abschnitt dieser Arbeit hatten wir bereits Gelegenheit anzuführen, daß Tos. zu Mischna Jebam. cap. 1 und hier. Jebam. fol. 3ᵃ als Spottnamen dieser einen Familie außer dem Hause Seboim noch das Haus עלובאי (Κλεοβανοι) liefern, indem die ähnlichen Varianten daselbst sich als Schreibefehler herausstellen. Sei es nun, daß Ananelus auch kurzweg Anan genannt wurde, oder daß sein Vater Anan hieß, oder daß der berühmte Annas der Evangelien mit seinen fünf Söhnen desselben Stammes war — der Spottname Kleobaner ist aus der Umkehrung des Namens חָנָן propitius entstanden. Dafür setzte man zum Spott das aramäische עלוב iniquus, raptor, und bildete das Patronymikum עלובי, dessen Plur. emph. עלובאי d. i. Spitzbuben- oder Räuberkinder wir vor uns haben.

Die zweite Familie wird bab. Jebam. fol. 15ᵇ genannt: eine Familie des Hauses קופאי. Wir wissen bereits, daß diese Familie dem zweiten Phinehasiden-Range und somit einer der 12 Phylen der Ephemerien Jojarib und Abia angehörte. Von den 24 alten Ephemerien-Namen drängt sich hier fast auf הקוץ (1 Chron. 24, 10). Der Phyle Hakkoz hat Simon des Boëtus Sohn angehört; denn ein Großsohn von ihm, der Hohepriester Elioënai hat Mischna Para 3, 5 den zum Spott daraus gemachten Beinamen בֶּןהַקוֹף, Sohn des Affen. Für Sohn des Affen braucht man zunächst das aramäische Patronymikum קוֹפִי, dessen Plur. emph. קופאי Affenkinder uns vorliegt. — Aber der vom hebräischen

קוף abgeleitete Spottname erschien noch viel zu gut für die verhaßte aus Alexandrien stammende Familie, und da *κειπος* und *κηπος* ebenfalls eine Affenart bezeichnet, nannte man die der Phyle Hakkoz Angehörigen auch קַיְפָאִי, was uns im Namen *Καιαφας* und in Tos. zu Jebam. cap. 1 entgegen tritt. Ja, der spottende Witz that noch einen weitern Schritt, und machte aus diesem קיפאי durch Zusatz vorne und Abstrich hinten den in hier. Jebam. 3ª stehenden Namen: Haus der נקיפי, verkürzt statt Nekifin, d. i. die von den Nokefim oder Essenern mit Erfolg Bearbeiteten, die Wund geschlagenen.

Aber auch der Name des Vaters vom Schwiegervater des Herodes (u. s. w. wie im Manuskripte).

Nach Entfernung der Spottnamen und Einsetzung der richtigen Namen hat also diese Familie sich entpuppt als: die Familie der Phyle Hakkoz vom Sohne (Bab. l. c.), oder von Hause (Hier. und Tos. ll. cc.) des Boëtus. Statt Sohn des Boëtus lag es nahe, auch gleich den Namen Simon zu brauchen. Unter den Priestern zweiten Ranges ragte diese Familie durch ihre von Herodes erhaltenen Vorrechte sehr hervor, und wenn man sich nicht scheute diesen neu-samaritanisch gewordenen Priesterrang Boöthosäer zu nennen, so konnte man ihn eben so gut auch Simonianer nennen. Daß dieses wirklich geschehen, beweisen die בְּנֵי סִימוֹנַיָּיא in hier. Jebam. fol. 13ª. Zu den Neu-Samaritanern aber gehörten nach der Liste des Theodoret:

1) Die Simoniani u. s. w. wie im Manuskripte.

Krüger.

II.

Recensionen.

1.

Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testamentes von Dr. **Wilhelm Schenz**, Professor der Theologie am k. Lyceum zu Regensburg, ord. Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Regensburg, Verlag von Alfred Coppenrath. 1887. XVI und 480 SS. gr. 8°. Mk. 6.

„Die nächste Veranlassung, gegenwärtige Schrift der Oeffentlichkeit zu übergeben, war für den Verfasser das wiederholte Andrängen einiger besonders strebsamer [sic] Schüler, welche die mündlichen Ergänzungen zu dem ihnen diktierten Auszuge nur ungerne entbehrten“. Nach dieser Erklärung der Vorrede ist das Buch aus dem Heft hervorgegangen, welches der Herr Verfasser für sich angelegt hat; dies zu wissen erweckt insofern kein günstiges Vorurteil, als an solche Aufzeichnungen selten die Forderungen gestellt werden, denen ein gedrucktes wissenschaftliches Buch gerecht werden muß. Den so entstandenen Eindruck hebt das Buch bei näherer Einsicht leider nicht auf. Vor allem wird derselbe durch die Definition S. 1 bestätigt, wonach die alttestamentliche Einleitung ist „die

wissenschaftliche Darlegung jener historisch-kritischen Vorkenntnisse, welche zum Verständnis und zur Beurteilung der alttestamentlichen Schriften erforderlich sind". Diese Definition dürfte wohl Mancher dem Inhalte nach als antiquiert bezeichnen; jeder aber muß sie der Form nach für unklar halten. Dem soll abgeholfen werden, indem der Verf. fortfährt: „Ihr Umfang wird durch die Worte „historisch-kritisch" näher bestimmt, denen zufolge es Vorkenntnisse sind, welche den Ursprung und die Schicksale der biblischen Bücher (historisches Moment — summarischer Inhalt und Autorität im Sinne von Wichtigkeit); sowie die Frage nach der Echtheit rücksichtlich der Abfassung des Ganzen (Authentizität) oder einzelner Bestandteile einer alttestamentlichen Schrift (Integrität) und der Autorität im Sinn von Richtigkeit im Auge haben. (Kritisches Moment)". Man wird gestehen müssen, daß hiermit keine größere Klarheit geschaffen ist. Die Unklarheit wird noch viel größer, wenn man sich S. 9 überzeugt, daß der Herr Verf. zwischen Authentizität und Authentie nicht unterscheidet. Warum müssen diese Vorkenntnisse gerade jene vier Punkte „im Auge haben"? Darüber wäre doch der Studierende zu unterrichten. Offenbar ist aber der Herr Verfasser selbst über den Begriff und die Gränzen des abzuhandelnden Gegenstandes nicht durchaus im Reinen gewesen. Obschon die Einleitung S. 1 nur Vorkenntnisse zum Verständnis und zur Beurteilung der alttestamentlichen Schriften darzulegen hat, ist sie doch S. 3 „eine Geschichte der Offenbarung", welche erst aus jenen Schriften erkannt werden kann. Nach S. 2 ist die Einleitung „nur eine Vorhalle

zur eigentlichen Schrifterklärung, da sie wohl einen Hinblick verstattet zum Heiligtume des Schriftschatzes: auch noch einen Ueberblick über das Ganze desselben; keineswegs jedoch den tiefen, vollen Einblick". Nun aber enthält ein sehr großer Teil des Buches ausführliche Inhaltsangaben der einzelnen alttestamentlichen Bücher; dem Inhalt des Pentateuchs sind nicht weniger als 26 Seiten in Kleindruck gewidmet. In diese Inhaltsangaben sind eine Menge Bemerkungen eingestreut, welche entweder zur Erklärung dienen oder den pragmatischen Zusammenhang der Ereignisse klar stellen sollen. Dies alles gehört doch schon zum Wesen der Exegese, zu der die Einleitung „nur eine Vorhalle" sein soll. Noch weniger wird man die Nachweise, welche Episteln des römischen Meßbuches aus den einzelnen Büchern genommen sind [z. B. S. 409. 410], für „historisch-kritische Vorkenntnisse" ansehen können. Allein der Herr Verfasser geht noch weiter, indem er unter „Autorität b)" jedesmal den „typischen und moralischen Gehalt" der alttestamentlichen Bücher darzulegen unternimmt. Ist aber hierzu nicht der „tiefe volle Einblick" nötig, den der Herr Verf. aus seiner „Vorhalle zur eigentlichen Schrifterklärung" ausdrücklich ferngehalten wissen will? Die nämliche Unklarheit nun, welche sich über die Auffassung der Einleitung als wissenschaftlicher Disziplin kund gibt, ist auch in der Methode der Darstellung ersichtlich. Auf S. 1 unter 3) erfährt der Studierende: „Die natürlichste Einteilung scheidet eine allgemeine (den Kanon als Ganzes) und eine besondere (das einzelne kanonische Buch behandelnde) Einleitung". Der Studierende hätte wohl ein Recht zu erfahren, was er sich unter Kanon denken

soll; allein dies wird ihm vorerst nicht verraten, auch S. 422 ff. nicht, wo ein großer Abschnitt die Ueberschrift „Kanon“ trägt; dafür wird der Leser aber S. 3 vertröstet, daß die spezielle Einleitung von selbst zu einer „genetischen Definition des Kanons“ werde; er wird sich also den betr. Begriff wohl ohne Hülfe des Herrn Verf. abstrahieren müssen. Wirklich steht eine Definition von Kanon da, wo der Leser diese Abstraktion voraussichtlich vollzogen hat, nämlich S. 431 im Abschnitt über „die Apokryphen“! Es heißt S. 3 ferner: „ad 3. Die spezielle Einleitung der generellen vorangehen zu lassen, gewährt manche Vorteile. [Anm.] So halten es auch Haneberg, Reusch u. v. A.“ Der Verfasser eines Buches soll sich aber bei seiner Anordnung nicht von Vorteilen, sondern von inneren Gründen leiten lassen, und dies haben Haneberg und Reusch gethan. Der Vorteil nun, welcher bei Prof. Schenz innere Gründe vertreten muß, soll darin bestehen, daß der Geist „dem Strom des übernatürlichen Lichtes der alttestamentlichen Offenbarung von der Quelle bis zur Mündung folgend sehen“ kann, „wie der erste Strahl, der in der Erlösungsankündigung des Protevangeliums [sic] hervorzittert, zu einem Lichtmeer anwächst, welches das göttliche Kind umflutet beim Deuteroevangelium der Engel zu Bethlehem“. Das aber ist doch gewiß wieder der „tiefe, volle Einblick“, den die Einleitung nicht zu verschaffen hat. Nach solchen Widersprüchen darf es nicht befremden, daß in die spezielle Einleitung auch gehört: „§. 5. Die vier großen Perioden in der Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Offenbarung“, [wo Ezechiel, Daniel und Baruch vergessen sind,] und gar §. „6 Die Sprachen des

Alten Testamentes". Dagegen „läßt sich die Inspiration als das allen Gemeinsame füglich in die Hermeneutik verweisen" [S. 7]. Warum dann nicht auch gleich der ganze allgemeine Teil, namentlich die Lehre vom Kanon?

Da nun die Definition des Herrn Verfassers ausdrücklich eine „wissenschaftliche Darlegung" für die Einleitung fordert, so dürfte man begierig sein, welches System bei Abhandlung des Einzelnen der Herr Verf. aus seiner Definition herleitet. Allein derselbe ist offen genug zu sagen, daß er „in der Spezialeinleitung zu den einzelnen Büchern des Kanons" nur ein „festes Schema unentwegt beibehalten" hat, nämlich dasjenige, welches in der Aufzählung der „historisch-kritischen Vorkenntnisse" oben schon nach S. 1 gegeben ist. Der Herr Verf. glaubt selbst, „daß das Verhältnis, in welchem die immer wiederkehrenden Punkte: Summarischer Inhalt, Authentizität, Integrität und Autorität zu einander stehen", „am meisten vielleicht einer Rechtfertigung bedarf", allein er hat diese Rechtfertigung weder im Text noch in der Vorrede gegeben, sondern in letzterer die betr. Disposition als natürlich hingestellt. Die Verteilung des Stoffes auf die vier angegebenen Kategorien muß mancherlei Verwunderung erregen; namentlich ist schwer zu begreifen, warum die typische Erklärung bei dem einen Buch, z. B. beim Pentateuch, unter dem „summarischen Inhalt", bei dem andern, z. B. bei Ruth, unter „Autorität b)", d. h. „Wichtigkeit oder Bedeutung und Anwendung" [S. 67] gegeben ist. Auch sonst kann man nicht sagen, daß die Verteilung des Stoffes „die Orientierung ungemein erleichtere"; dies dürften schon die angeführten Beispiele zeigen.

Solche Mängel in der Anlage eines Buches, das für Studierende bestimmt ist, können nicht genug betont werden, weil dabei die Wirkung, welche ein Hilfsbuch auf die Ausbildung des jungen Geistes haben muß, außer Acht gelassen erscheint. Indes dürfte man über dieselben hinwegsehen, wenn der Inhalt, welcher in mangelhafter Form geboten wird, die notwendige Vollkommenheit trägt. Ob dies aber beim vorliegenden Buche der Fall ist, dürfte sehr fraglich erscheinen. Einen Hauptteil der Einleitung, den Nachweis der „Authentizität" hat der Herr Verf. sich ziemlich leicht gemacht. Er führt stets einzelne Gründe an und widerlegt einzelne Einreden; allein von einer methodischen Beweisführung, wie sie die Wissenschaft fordert, und wie sie den Geist des Studierenden bilden kann, ist hier wenig zu finden. Als Grund für die mosaische Abfassung des Pentateuchs wird angeführt, daß das Buch Josue „fortwährend Bezug auf den Pentateuch nimmt, mithin jünger als dieser sein muß" [S. 51]. Für die fortwährende Bezugnahme erscheint aber auf S. 53 bloß Jos. 8, 31 als Beweis. Nun heißt es weiter S. 78: „Als Verfasser [des Buches Josue] nennt die best beglaubigte Ueberlieferung den [sic] Josue selbst". Dann werden die erhobenen Einreden abgewiesen, und dabei steht auch als Widerlegung „daß die doch bereits bewiesene mosaische Urheberschaft des Pentateuchs bei solcher Voraussetzung preisgegeben werden müßte". Ein anderer Grund ist folgender. „Die Samaritaner würden bei ihrem erklärlichen Hasse gegen Esdras den Pentateuch sicherlich nicht angenommen haben, wenn ihnen Esdras als sein Verfasser gegolten hätte". Gewiß nicht; aber muß deswegen der Pentateuch von Moses verfaßt sein?

Der Grund war also auf das zu beschränken, was S. 54 als Erläuterung gesagt wird: „daß auch sie ihren vom israelitischen nicht erheblich abweichenden Pentateuch dem Moses zuschreiben", insofern hiermit ein Zeugnis einer alten Tradition gegeben ist. Bei einer Reihe anderer Gründe, welche auf S. 53 und 54 gegeben sind, hat der Herr Verfasser vergessen, zwischen dem Inhalte des Pentateuchs und der Abfassung desselben zu unterscheiden; was die Bekanntschaft mit dem Inhalt des ersteren bestätigt, beweist deswegen noch nicht das Vorhandensein des Buches oder nicht die Abfassung durch Moses. Ebenso ist daselbst nicht unterschieden, daß „das Gesetz" etwas Anderes ist, als die Niederschrift des Gesetzes. Was über die negative Kritik des Pentateuchs zu sagen war, ist zum Teil unter „Authentizität" angeführt, zum Teil aber in den Abschnitt „Integrität" verwiesen. Hier erfährt man [nach unrichtiger Anordnung], daß es eine Fragmenten-, Urkunden- und Ergänzungshypothese gibt, und es werden dann eine Menge abgerissener Einwendungen gegen Einzelangaben im Pentateuch sprungweise vorgeführt und zurückgewiesen; alles dieses muß im Geist eines Studierenden viel eher Unklarheit und Unruhe zurücklassen, als die Ueberzeugung, daß die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu wissenschaftlicher Gewißheit erhoben werden kann. Bei den spätern Büchern ist der Beweis für die Authentie äußerst summarisch gegeben. Bei den Paralipomena heißt es S. 343: „Als mutmaßlicher Verfasser gilt Esdras, schon wegen der beregten Uebereinstimmung des Schlusses vom Chronikbuche mit dem Anfange vom 1. Esdrasbuche", worauf Gründe für die Annahme eines nachexilischen Verfassers angegeben werden. Erst

sieben Seiten später [S. 350] wird dann ebenso summarisch erklärt: „Als Verfasser des ersten Buches [Esdras] ist zweifellos Esdras festzuhalten (dessen Gedächtnis die Kirche am 13 Juli ehrt); als Verfasser des zweiten ebenso sicher Nehemias“. Als Beweis dafür wird „die Ueberlieferung“ angeführt; wissenschaftliche Gründe sind durch die kategorische Einkleidung der Behauptung ersetzt; sowie auch sonst über die Schwierigkeiten, welche diese beiden und andere Bücher dem Forscher bereiten, mit beneidenswerter Ruhe hinweggegangen wird.

Während aber hier noch meist Richtiges behauptet ist, rufen doch andere Stellen bestimmten Widerspruch hervor. Vom Pentateuch heißt es S. 24: „Die Einteilung in fünf Bücher ist wohl sehr alt, vermutlich sogar ursprünglich und daher von Moses selbst noch getroffen worden. Daß sie jedenfalls nicht erst von den alexandrinischen Uebersetzern der sogenannten Septuaginta durchgeführt wurde, folgt unwiderleglich aus der Thatsache, daß schon der Psalter, augenscheinlich im Hinblicke auf die Fünfteilung der Torah, ebenfalls in fünf Bücher geschieden ward“. Die sogenannte Fünfteilung des Psalmenbuchs ist aber schon längst in anderer Weise mit so guten Gründen erklärt, daß der Ausdruck „unwiderleglich“ wohl als Anachronismus betrachtet werden darf. Ebenso leicht, wie diese Frage, ist die gewiß wichtigere über den Verfasser des Predigers abgethan. „Eine zwingende Nötigung liegt nicht vor, den Prediger dem Salomon abzuerkennen“ [S. 191]. Daß die aus dem Inhalt dieses Buches geschöpften Gründe nicht viel gegen die Herkunft von Salomon beweisen können, muß gewiß zugestanden werden. Wenn der Herr Verf. aber

S. 191 glaubt, die sprachlichen Schwierigkeiten, welche die Annahme eines solchen Ursprungs unmöglich machen, mit der Bemerkung zu beseitigen, sie seien mitunter über das gehörige Maß betont worden, so ist er in einem großen Irrtum. Bei der Sprache des Predigers handelt es sich nicht um „mehr als in andern Büchern gehäufte Aramaismen“ [S. 192] sondern um eine sprachgeschichtliche Degeneration. Zwischen dem Ausdruck des Koheleth und dem klassischen Hebräisch in den Sprichwörtern ist ein solcher Unterschied vorhanden, wie zwischen dem Deutsch bei Luther und bei Otfried. Dieser Thatsache will der Herr Verf. dadurch die Beweiskraft nehmen, daß die Wörter im Koheleth alle „rein hebräischen Wurzeln entstammen“, „daß die sprachliche Entwicklung nicht stets eines gesunden Fortschrittes sich erfreut, sondern oft durch krankhafte Auswüchse und ihrem Organismus fremdartige Gebilde geschwächt wird“, „daß die Erörterung abstrakter Themata zur Bildung neuer Wörter drängt“. Jeder, der in der Sprachwissenschaft nicht ganz unerfahren ist, wird hierüber zur Tagesordnung übergehen. Davon wird ihn auch die Bemerkung S. 192 nicht abhalten, daß Salomon „mit Aramäern verkehrte, indem er in einer Oase der syrischen Wüste die Karawanenstation Palmyra anlegte“, oder daß er „von den Frauen, welche er seinem Harem einverleibte, manches fremdartige in der (Sitte und) Sprache unwillkürlich angenommen haben mag“. Da der Herr Verf. wiederholt den Kommentar von Delitzsch anführt, so hätte er sich statt alles Anderen wohl dessen Ausspruch einprägen können [S. 197]: „Wenn das Buch Koheleth altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache“. Andere Verstöße

in dem Buche sind auf Rechnung einer gewissen Flüchtigkeit zu setzen. So steht S. 78 in Einer Zeile [17] „Josue“ und „Josua“; S. 121 Ueberschrift: „Die ersten zwei Bücher der Könige. (Sehr ungenau auch die ersten zwei Bücher Samuels genannt)“. Wer begeht wohl hier die Ungenauigkeit? S. 138: „Sirazide und Weisheitsbuch belehren im Gewande der Prosa“; das kann doch wohl bezüglich des Buches Jesus Sirach's nicht Ernst sein, nachdem Delitzsch (zur Gesch. der jüd. Poesie) S. 20 die Reste des Originals bekannt gemacht hat. S. 305: „Hauptsächlich protestantischerseits wird die Authenzie des Baruch bestritten“. Wer thut's denn katholischerseits? Nach S. 438 sollen die „prophetischen (histor.) Bücher“ des A. T. von den Juden so in Haphtaren eingeteilt worden sein, wie der Pentateuch in Paraschen. Auf S. 457 stirbt der hl. Ephräm 379 n. Chr., auf S. 460 aber 378. Solche Ungenauigkeiten sind in dem Buche leider überaus häufig anzutreffen.

Ein ernsteres wissenschaftliches Vorgehen wäre besonders bei den Abschnitten zu wünschen, welche sich mit der Typik des Alten Testamentes befassen. Gewiß ist es nützlich, dem Geist der Studierenden und der Priester die oft vergessene Wahrheit wieder nahe zu legen, daß in Veteri Testamento Novum latet. Diese Wahrheit ist aber bloß deswegen den Katholiken fern gerückt worden, weil von derselben nicht die rechte Anwendung gemacht worden ist. Das thatsächliche Verhältnis ist, daß die Einrichtungen und geschichtlichen Vorgänge im A. T. Realweissagungen der neutestamentlichen Offenbarung enthalten. Dieser Zusammenhang aber beruht auf inneren Gründen, welche aus Gottes ewiger Weisheit herzuleiten

sind, und kann nur durch Aufdeckung derselben nachgewiesen werden. Bloß dann hat auch die Typik Wert, wenn das genannte Verhältnis als Grund für die Glaubensgewißheit dient. Ein bloßes Aufsuchen von Aehnlichkeiten zwischen alt- und neutestamentlichen Personen, Einrichtungen, Geschehnissen kann wohl zu einer geistreichen und erbaulichen Beschäftigung werden, dient aber nicht dem Zweck, für welche Einleitungen in das A. T. geschrieben werden. Das letztere darf gewiß über die ganze Auseinandersetzung gesagt werden, welche S. 108 ff. und 117 ff. über die Typik der Bücher der Richter und Ruths gegeben ist. Die Auktorität einiger Väter kann hier nicht die Forderung zurückdrängen, den notwendigen Zusammenhang dargestellt zu sehen, nach welchem „Samson den Erlöser bedeutet", „Orpha ein Bild der wankenden, Ruth ein solches der treugebliebenen Proselyten ist", „Booz in Bethlehem auf den in Bethlehem Fleisch gewordenen neuen König der Juden deutet, seine Schnitter die Apostel, ihr Vorsteher — Petrus ist" u. s. w. Man kann dies alles mit Ehrfurcht gegen die heilige Geschichte hinnehmen, sobald dafür Gründe und nicht bloß die Ansicht des Herrn Verfassers geboten werden. Am wenigsten hilft letztere über solche Angaben hinweg wie S. 135: „Ist die Nachricht des Josephus (antiqq. V, 10, 4) richtig, daß Samuel gerade 12 Jahre alt gewesen, da der Ewige im prophetischen Traume sich ihm bezeugte; so würde die Typik Samuels für das Lukas II, 42 Erzählte noch deutlicher hervortreten". Ob dann die Parallele zwischen David und Karl dem Großen [S. 136 f.] zur allegorischen Schrifterklärung, und ob sie in eine Einleitung zum Alten Testament gehört, dürfte Manchem sehr fraglich scheinen.

Was die letztere Frage betrifft, so wird freilich der Leser dieses Buches eigentümlich gewöhnt. Der Herr Verfasser liebt es nämlich, seine Darstellung mit allerlei abgerissenen Notizen aus dem Gebiet anderweitiger Wissenschaften zu illustrieren. Ja man könnte sagen, daß sich fast auf jeder Seite das Bestreben zeigt, eine möglichst vielseitige Kenntnis anderer, als theologischer Dinge zu bekunden. Dies mag an sich für junge strebsame Studierende, zumal bei dem Stande unserer Gymnasialbildung, ganz nützlich sein. Allein jedenfalls sind dabei zwei Stücke festzuhalten. Erstens muß eine weise Beschränkung beobachtet werden, damit nicht das Heilige selbst herabgewürdigt, oder durch fortwährende Ablenkung es dem jungen Geist unmöglich gemacht werde, sich ruhig in die Sache zu vertiefen. Demzufolge dürfte man wohl solche Bemerkungen entbehren, wie S. 78 beim Buch Josue: „Der Haupteinwand gegen Josues Autorschaft . . . . ist keineswegs zwingend, da ja . . . . ein und derselbe feste Platz mehrmals genommen und wieder verloren gegangen sein konnte (man mag an Plewna denken im letzten russisch-türkischen Feldzuge 1877!)" oder S. 110[2]: „Samson gemahnt öfters an den Orlando furioso!" oder S. 192: „Man erinnere sich, wie David vor seinem Neffen Joab lange zitterte, da derselbe einen starken Anhang im Heere hatte! [Anm.] Es liegt nahe, an die Czaren und die panslavistische Partei in Rußland zu denken". Auch der ganze Abschnitt S. 86—94 „Kultus und Kultur der Phönizier" gehört anderswohin als in eine Einleitung. Soll man aber alle solche Zuthaten in den Kauf nehmen, so ist doch zweitens zu fordern, daß die betr. Angaben richtig seien. Dieser Forderung wird

aber der Herr Verf. durchaus nicht immer gerecht. Nach S. 9 „hatten die Babylonier ein Epos: die Höllenfahrt der Istar". Gesetzt, man hätte das Gedicht, welches in Schraders Ausgabe bei größtem Druck sechs Seiten füllt, früher ein Epos nennen können, so weiß man doch jetzt, daß es nur eine Episode aus einem wirklichen zwölfteiligen Epos ist. S. 33 lesen wir über den ägyptischen Beinamen Josephs: „Das koptische pesont anch=Retter des Lebens erlitt augenscheinlich bei der Hebraisierung eine Inversion (pesont wurde zu sefont=zafnat". Daß man zur Zeit Joseph's koptisch gesprochen habe, soll dies wohl nicht heißen; die Erklärung aber rührt hoffentlich nicht von dem Herrn Verf. her. Auf S. 167 will der Herr Verfasser glauben machen, „daß sogar der Koran für Mariens unbefleckte Empfängnis Zeugnis ablegt". Dazu zitiert er eine Stelle aus dem Koran, zu deren Uebersetzung er das Nötige erst hinzusetzt, und als dazu gehörig eine Glosse aus dem 13. christlichen Jahrhundert [wohl nach Maracci p. 112], welche zu einem andern Vers gehört. Gegenüber diesem Reichtum ist es sehr auffallend, daß in §. 6 unter dem Titel „Die Sprachen des Alten Testamentes" das — Hebräische einer Besprechung nicht wert gefunden worden ist; es wird bloß vom „Aramäischen" und vom „hellenistischen Idiom" gehandelt. Sehr bedenklich ist hierbei der ganze Abschnitt S. 14 ad 1. über das Aramäische. Es darf hier wohl vorausgeschickt werden, daß man unter „Aramäisch" eine Sprachfamilie versteht, deren Hauptzweige das Syrische und das s. g. Chaldäische sind. Daher überraschen die ersten Worte in §. 6: „Aramäisch (meistens unrichtig Chaldäisch genannt) sind" u. s. w.

Offenbar ist hier das Biblisch-Aramäische gemeint, worüber wir seit 1884 die vortreffliche Grammatik von Kautzsch besitzen. Ob nun hierfür der Name „chaldäisch" so gar unrichtig gebraucht wird, darüber hätte der Herr Verf. aus Gesenius Handwörterbuch 9. Aufl. von Mühlau und Volck, S. IV. oder auch aus dem Artikel „Chaldäische Sprache und Literatur" im neuen Kirchenlexikon sich vielleicht eines bessern belehren können. Eine grammatische Skizze nun hat in der Einleitung zum A. T. gar keinen Wert, wenn nicht der Unterschied des biblischen Idioms von der sonstigen Form dieser Sprache nachgewiesen wird. Um aber die Sprache zu charakterisieren, hat der Herr Verf. sich nicht an das ihm unbekannte Buch von Kautzsch, sondern an die Grammatik von Winer gehalten, welche auf dem Titel ausdrücklich sagt, sie behandle den biblischen und targumischen Chaldaismus. Die Folge davon ist, daß die Darstellung im vorliegenden Buche durchaus unzutreffend ist. Auf S. 16 werden 16 Wörter als Beispiele aufgeführt, von denen bloß 4 im Biblisch-Aramäischen vorkommen. Als Genitivzeichen wird d' genannt, obschon bereits Winer 3. Aufl. S. 73 angibt, daß dieses „nie im biblischen Chaldaismus" vorkomme. Das Accusativverhältnis soll nach dem Herrn Verf. häufiger durch jath, als durch l' bezeichnet werden; gerade das Umgekehrte ist richtig, da jath sich nur an der einen Stelle Dan. 3, 12 findet. S. 16 wird eine Konjugation Ithaphal erwähnt, welche einige Zeilen weiter Ittafal heißt; auch diese kommt im Biblisch-Aramäischen nicht vor, Kautzsch S. 46. Auf S. 14 ereifert sich der Herr Verf. für die Bezeichnung Ostaramäisch = Syrisch, Westaramäisch = Chaldäisch oder bei

ihm = Aramäisch; auf S. 460 aber führt er selbst eine „Übertragung in's Syrische (= Westaramäische)" an. Der Abschnitt über das Griechische in der Bibel ist einer leicht aufzufindenden Quelle entnommen, welche auch das Neue Testament behandelt; daher steht hier auch *παρελάβοσαν* 2 Thess. 3, 6; vom Seinigen hat der Herr Verf. Formen aus der Septuaginta hinzugethan.

Viele Beurteiler sind geneigt, den Wert eines wissenschaftlichen Buches nach den Litteraturangaben in demselben zu bemessen. Bei diesen wird die vorliegende Einleitung eine schlimme Note erhalten. Es sind in den Anmerkungen unter dem Texte mancherlei Buchtitel angeführt, allein der Leser erhält daraus auch nicht von fern ein Bild der alttestamentlichen Litteratur, da die Auswahl durchaus ohne Plan oder System erfolgt ist und eine Menge Bücher enthält, welche zur Einleitung in keiner Beziehung stehen. Dabei hat sich der Herr Verf. von dem wissenschaftlichen Usus bei Anführungen vollständig emanzipiert. Solche Citate nun, wie S. 186: „Genes. XLIX, 24; Psalm XXII, 1; cantica [sic] I, 7" können dem Geschmack des Schreibenden überlassen bleiben. Ein Gelehrter soll aber nicht S. 19 Jesaias, etwas weiter Isaias, S. 20 Jsaias citieren, auch nicht auf der einen S. 18 Ekkles., Sir: und Sirach, während S. 195 Eccles. den Prediger bedeutet. Ferner ist es nicht Sitte, für eine wörtlich angeführte Stelle S. 51 zu citieren: „Keil, Einleitung in's alte Testament 1873", wo man sie auf einer der 773 Seiten suchen kann. Ort und Datum des Erscheinens kümmert den Herrn Verf. wenig; S. 2. Note 2 liest man: »(de Biasi) Introductio in s. script.; tom. I. sub titulo: archaeol. bibl. 8. maius. Ratisb. apud

Manz«. Ein und dasselbe Buch von Neteler heißt S. 2: „Abriß der alttestamentlichen Literaturgeschichte", S. 120: „Grundriß der alttestamentl. Literaturgeschichte" S. 130: „Grundriß der althebräischen Literatur". Daß neu aufgelegte Bücher noch nach der ersten Auflage citiert werden, überrascht nicht, wenn man S. 472, Anm. 3) noch den Art. „Uebersetzungen der Bibel" im Supplementbande des alten Kirchenlexikons angeführt sieht, während doch der Art. „Bibelübersetzungen" in der neuen Auflage den betr. Gegenstand für lange Zeit erledigt hat, und während der Herr Verf. selbst als Mitarbeiter der neuen Auflage genannt ist. Auf S. 249 Anm. 1) steht in einem Buch, welches „dem Andenken des . . . Dr. Peter Schegg" gewidmet ist: „Darauf macht Schegg näher aufmerksam in der Geschichte der letzten = kleinen Propheten". Der Herr Verf. hat also offenbar den Inhalt dieses Buches, in welchem die Bedeutung des Titels S. III erklärt ist, nicht gekannt. S. 456, Anm. 3) ist citiert: „Belsheim Joh., die Italastücke des gigas. Christiania 1870". Dieses Citat ist aus der allgemeinen Anführung eines Verfassers gemacht, welcher wußte, daß Belsheim 1879 Italastücke aus dem Neuen Testament veröffentlicht hat, welche einen ganz andern Titel führen. So hat auch die S. 16, Anm. 1) citierte Schrift den Titel: „Die nota relationis im Hebräischen, Leipzig 1876", nicht »de nota relationis Hebraea«, wie ihn sich der Herr Verf. aus einer Anführung in einer lateinischen Schrift zurechtgemacht hat. Sehr sonderbar ist eine Stelle auf S. 9. „Von großer Wichtigkeit ist ferner die Unterscheidung zwischen dogmatischer und kritischer Integrität [von der nur noch einmal in der Anm. 2) S. 346 die Rede ist].

Nur die erstere ist uns nach dem Urteile der Kirche gewährleistet, nicht auch die letztere". Hierher wird citiert Anm. 3.) „Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie I., S. 256 ff., II., S. 14 ff." Man kann es jedem Leser überlassen sich zu überzeugen, daß hier auch nicht im entferntesten weder der Ausdruck, noch die betr. Unterscheidung selbst berührt ist. Letztere aber ist von dem Ref. 1876 in die Einleitung eingeführt worden und zieht sich als roter Faden durch den ganzen allgemeinen Teil meines Buches. Die Verschweigung dieser Thatsache berührt etwas peinlich, weil auch sonst die Neigung hervorleuchtet, gerade gegen mich zu polemisieren. S. 115 steht im Text bezüglich des Buchs Ruth: „Besonders irrig muß die Meinung erscheinen *), wie wenn das Geschlechtsregister (IV, 18—22) ein vom ursprünglichen Texte unabhängiger Anhang wäre". Dazu die Anmerkung: *)„Leider auch von Kaulen geteilt, Einleitung S. 185". Allein das Bedauern des Herrn Verf. kann doch die Gründe eines andern Verfassers nicht entkräften. S. 348 heißt es beim 1. Buch Esdras: „Daß der diese erste Karawane leitende Sassabasar (V. 8) = Zorobabel, folgt aus dem Vergleich von III, 8 sqq. mit V, 2. 16". Dazu steht in der Anmerkung: „Gegen Kaulen, Einleitung S. 208" [l. 209]. An dieser Stelle habe ich aber sehr zu beherzigende Gründe für meine Aufstellung angegeben, und daß durch die Vergleichung der beiden Bibelstellen diese Begründung widerlegt oder etwas anderes bewiesen sei, wird dem Herrn Verfasser schwerlich ein Kundiger glauben. Die Polemik gegen Gams und mich rücksichtlich der Itala [S. 449] ist nur durch eine sehr oberflächliche Kenntnisnahme der betr. Aus-

führungen, dabei auch durch die Unbekanntschaft mit der zweiten Auflage meiner Einleitung in die hl. Schrift zu erklären. Um damit von dem Inhalt des vorliegenden Buches Abschied zu nehmen, betone ich nur noch, daß im Obigen bloß typische Beispiele angeführt sind; die Menge dessen, was beanstandet werden muß, ist sehr groß, und die oben mitgeteilten Proben können schon aus der von einem Fachmann herrührenden, übrigens sehr zurückhaltenden Recension in der Innsbrucker Zeitschrift 1887, S. 549 nicht unbedeutend vermehrt werden.

„In rein formeller Hinsicht", sagt der Verf. in der Vorrede, „ist die Anlehnung an das Lehrbuch von Reusch unverkennbar. Ebenso will auch in der vorliegenden Einleitung das Kleingedruckte die nähere Ausführung und Begründung des Großgedruckten sein". Klein- und Großdruck, das ist es also, worin der Herr Verf. sich an Reusch anlehnt. Der Herausgeber einer Einleitung dürfte schon wissen, daß Reusch mit dieser Einrichtung älteren Vorbildern, namentlich de Wette und Keil, gefolgt ist. Wollte er sich aber einmal diesen Gelehrten zum Muster nehmen, so hätte er gewiß besser dessen Sammelfleiß und Akribie, als ein von hundert Andern geübtes Verfahren nachgeahmt. Auch in Bezug auf die Reinheit des Stils und des Ausdrucks hätte Reusch dem Herrn Verfasser als Vorbild dienen dürfen; solche Ausdrücke, wie S. 178 „Gleichheitlichkeit", S. 183 „konsonantiert", S. 328 „vornehmlichst" S. 405 „beheimatet", „das zu verlust gegangene Original" u. v. a. gehören nicht in ein Buch für Studierende.

Nachdem im Vorstehenden an die Arbeit des Herrn Prof. Schenz ein allgemeiner Maßstab angelegt worden,

muß die Besprechung schließlich noch einer besondern Absicht desselben gedenken. Er sagt in der Vorrede: „Fügt der Verfasser noch hinzu, daß sein Absehen hauptsächlich darauf gerichtet war, den in der praktischen Seelsorge stehenden Priestern in homiletischer und apologetischer Beziehung Winke zu geben; so glaubt er die Gesichtspunkte hinlänglich bezeichnet zu haben, von denen die Kritiker bei ihrer Beurteilung ausgehen möchten". Die Rücksicht auf die Seelsorger ist also noch wichtiger gewesen, als das Andringen der Studierenden. Nun darf man wohl annehmen, daß zu dem bezeichneten Zwecke nicht gerade eine Einleitung [die „Vorhalle zur eigentlichen Schrifterklärung"] das richtige Mittel sei; dafür ist ja Schuster-Holzammer's Handbuch da. Allein gewiß ist das Bestreben des Herrn Verfassers, die hl. Schrift in's Leben einzuführen und deren praktische Verwendung zu lehren, alles Lobes wert. Nur wird an die beiden Klassen von Lesern, für welche dieses Buch geschrieben worden, die Forderung **wissenschaftlicher** Ausbildung mit so großem Recht gestellt, daß man ihnen als Hilfsmittel bloß Bücher bieten darf, welche wissenschaftliche Vollkommenheit anstreben. Besonders der Studierende soll aus seinen Büchern neben dem, was sie mitzuteilen haben, auch Klarheit und Konsequenz des Denkens lernen. Auch muß gerade der katholische Bibelgelehrte sich bewußt werden, daß die Ehre der Kirche von ihm fordert, an wissenschaftlicher Durchbildung den protestantischen Gelehrten, welche die Bibelwissenschaft mit Unrecht als ihre Domäne ansehen, nichts nachzugeben. Allein das in Rede stehende Buch dürfte schwerlich bei Andersgläubigen ein günstiges Vorurteil für die katholische

Bibelwissenschaft erwecken. Wirklich hat auch die protestantische Kritik bereits dieses Buch als einen Beweis dafür hingestellt, daß von katholischer Seite für die Kenntnis der hl. Schrift keine Förderung zu erwarten sei [Zarncke, Liter. Centr. Blatt 1887, Nr. 11]. Um so eigentümlicher berührt die Thatsache, daß das Werk katholischerseits in ungewöhnlich vielen Besprechungen so günstig hat beurteilt werden können. Zwar die alles Maß überschreitende Lobeserhebung, welche gleich nach Erscheinen des Buches in der „Germania" zu lesen war, muß auf das persönliche Interesse zurückgeführt werden, welches eine dem Herrn Verfasser sehr nahe stehende Persönlichkeit gehabt haben wird. Aehnliches ist von den meisten andern Besprechungen zu denken; einige sind auch ohne Kenntnis von der Sache nach oberflächlichem Einblick geschäftsmäßig angefertigt. Es bleibt ernstlich zu beklagen, daß in solcher Weise die katholische Kritik gehandhabt und die öffentliche Meinung unter den Katholiken „bearbeitet" wird. Gewiß sollen die Katholiken Gemeingefühl genug haben, um nicht an katholischen Schriften ohne Not herumzunörgeln und jedes kleine Versehen zur Discreditierung derselben hervorzuziehen. Allein die Kritik muß sich doch bewußt bleiben, daß sie der Wahrheit und der Wissenschaft zu dienen hat, und wer nicht wehe thun will, der kann ja schweigen. Auch der Unterzeichnete, dem niemand eine übertriebene Lust zu recensieren vorwerfen kann, würde in vorliegendem Falle, schon weil er selbst eine Einleitung verfaßt hat, geschwiegen haben, wenn nicht die Ehre der Wissenschaft dagegen gewahrt bleiben müßte, daß das Urteil über ein Buch schließlich von dessen Verfasser bestimmt wird.

Gegen das einheitlich geleitete Verfahren, das oben besprochene Buch als eine bedeutende Erscheinung hinzustellen, muß die Wissenschaft um so mehr protestieren, seitdem bekannt gemacht worden ist, daß der hl. Vater den Verfasser durch ein besonderes Breve belobt hat. Wir dürfen darin einen neuen Beweis für das Interesse unseres obersten Hirten gerade an der deutschen Wissenschaft erkennen und uns dankbar der väterlichen Sorgfalt freuen, womit derselbe überall ermutigend einzugreifen bemüht ist. Allein dagegen müssen wir protestieren, daß diese Kundgebung des hl. Vaters als ein Zeugnis für den wissenschaftlichen Wert des Buches dargestellt werde. Die Anerkennung trifft, wie immer in solchen Fällen, die Person und den guten Willen des Herrn Verfassers, sowie seine Ergebenheit gegen den römischen Stuhl, und müßte demnach, auch wenn die Ehrfurcht gegen den hl. Vater nicht hinzukäme, rücksichtslos geteilt werden. Aber von den studierenden Theologen, welche einst der Kirche und dem römischen Stuhl zur Ehre gereichen sollen, erwarten wir, daß sie an ihre Beschäftigung mit der hl. Schrift strengere wissenschaftliche Forderungen stellen, als zu denen das besprochene Buch sie anleitet.

Kaulen.

2.

Geschichte der ehemaligen Benediktiner- u. Reichs-Abtei Zwiefalten in Oberschwaben von Dr. **Karl Holzherr**. Stuttg. 1887. 182 S.

Der Herr Verfasser, welcher sich durch seine „Geschichte der Reichsfreiherren von Ehingen bei Rottenburg

a. N." bereits als tüchtiger Geschichtsforscher bewährt hat, hat sich in vorliegender Schrift die Aufgabe gesetzt, der ehemaligen Abtei Zwiefalten, einer der bedeutendsten des deutschen Reichs, deren Geschichte gegenüber den übrigen hervorragenden Klöstern Schwabens vernachläßigt worden war, die ihr gebührende Würdigung, besonders ihrer Verdienste um Schule, Wissenschaft und Kunst widerfahren zu lassen.

Der Verf. hat den reichen Inhalt seiner Schrift sehr zusammengedrängt, vielleicht zu sehr, weil, da er mit Recht auf das kulturhistorische Moment ein besonderes Gewicht legt, eine umständlichere Ausführung einzelner Partien die diesbezüglichen Verdienste des Klosters in ein helleres Licht gestellt hätte. Es ist interessant die Geschichte des Klosters seit seiner Gründung durch die Grafen Kuno und Liutold von Achalm (1089) bis zu seiner Aufhebung zu verfolgen. Merkwürdig ist, wie innig die wechselvollen Geschicke desselben mit denen des Reichs verflochten sind. Hatte es z. B. schon unter dem Streite Friedrichs I. mit den Päpsten wegen seiner Anhänglichkeit an die Kurie durch den benachbarten meist kaiserlich gesinnten Adel schwer zu leiden, so steigerten sich die Mißstände unter dessen Enkel Friedrich II. „Ueberall waren in dieser Zeit in den deutschen Bisthümern und Klöstern zwei Parteien und zwei Prätendenten, die einander bekämpften. Recht, Ordnung und Wohlstand giengen unter diesen Kämpfen zu grunde". Abt Liutold aus Munderkingen, welcher auf Seite des Kaisers stand, wurde deshalb 1244 von dem Erzb. von Mainz seiner Würde entsetzt. Aehnlich waren die Verhältnisse während der Zerwürfnisse Ludwigs des Baiern mit Johann

XXII., da der damalige Abt von einem fanatischen Anhänger der kaiserlichen Partei auf seinem Zimmer ermordet wurde. Hart war die Bedrängnis des Klosters während der Reformationszeit. Hatten schon die aufrührerischen Unterthanen demselben im Bauernkriege großen Schaden zugefügt, so begannen nun die lange Zeit sich wiederholenden Angriffe der protestantisch gewordenen Herzoge von Württemberg, welche das Schirmrecht an sich gerissen hatten. „Wären die Aebte nicht so standhaft und energisch, wäre die Klostergemeinde innerlich haltlos und zweifelhaft und nicht so einig, glaubenskräftig und zu äußerstem Kämpfen und Dulden entschlossen gewesen, so war das Kloster nach menschlichem Ermessen verloren". Nach dem Tode Christophs, welcher das Kloster hart um seine Selbständigkeit bedrängt hatte, kam 1565 ein von dem Kaiser bestätigter Vertrag mit den Vormündern des Herzogs Wilhelm zu stande, welcher demselben eine gewisse Unabhängigkeit und den Fortbestand seines kathol. Charakters zusicherte. Im J. 1632 flohen vor den heranziehenden verbündeten Württembergern und Schweden, welche die nach dem Frauenkloster Mariaberg geflüchteten Mönche an die Schweife der Pferde gebunden und verwundet fortgeschleppt hatten, die noch übrigen Insassen des Klosters in verschiedene Klöster ihres Ordens, besonders in der Schweiz. Die kathol. Pfarrer in dem Klostergebiete wurden ausgetrieben unter Mißhandlungen und an ihrer Stelle lutherische Prediger eingesetzt. Mit der Unterdrückung der kath. Religion schien das Kloster selbst verloren. Denn es war von dem siegreichen K. Gustav Adolf dem Herzog Johann Friedrich von Württemberg zum Lohn für seinen Beistand bestimmt. Plünderung,

Hunger und Pest, welche im Gefolge des dreißigjährigen Krieges einhergingen, machten die damals mehr als jetzt bevölkerte Gegend der Alb menschenleer. Aber bald nach dem Abschlusse des Friedens hob sich der Wohlstand in auffallender Weise. „Die Ausgewanderten kehrten zurück, viele Fremde, besonders aus der Schweiz und Tirol, außerdem abgedankte Soldaten siedelten sich an und erhielten aus den herrenlosen Gütern ihren Anteil an Feld als Lehen zugewiesen. Die zerstörten und verbrannten Ortschaften wurden wieder aufgebaut, der Ackerbau und die Viehzucht mit Eifer gepflegt". Nun nahmen auch die gelehrten Studien einen herrlichen Aufschwung. Das Kloster galt wieder wie früher weit und breit als Pflanzschule der guten Disziplin und der wissenschaftlichen Bildung. J. J. 1673 konnte es das Gymnasium zu Rottweil übernehmen, von welchem jedoch der Abt die Lehrer schon 1691 wieder abberief, weil die finanzielle Not der genannten Reichsstadt sie ihrer Verpflichtung nicht nachkommen ließ.

Einen festeren Bestand hatte die Stellung des Klosters zu dem Gymnasium in Ehingen, an welchem der Lehrkurs im Januar 1686 von dem Abte Glenz feierlich eröffnet und das 1706 zu einem Lyzeum erweitert wurde.

Ein wichtiges Ereignis in der Geschichte des Klosters war der endlich im April 1750 abgeschlossene Vertrag mit dem stets geldbedürftigen Herzoge Karl Eugen von Württemberg. Diesem zufolge entsagte Württemberg allen Rechten und Ansprüchen auf das Kloster und dessen Gebiet für immer. Das Kloster aber brachte dafür an Württemberg ein ungeheures Opfer an Geld und Gebiet

dar. Der Abt wurde sodann im folgenden Jahre förmlich unter die Kreis- und Reichsstände aufgenommen. Leider war die Zeit zum Genusse der goldenen Freiheit nur knapp zugemessen!

Im Februar 1760 kam der nachmalige Abt Martin Gerbert auf seiner großen litterarischen Reise, die er in einem eigenen interessanten Buch beschrieben hat, über Wiblingen und Ehingen, wo er im J. 1731 „die Anfangsgründe der lateinischen Sprache zu legen angefangen“, nach dem Kloster Zwiefalten, dessen handschriftliche Schätze von ihm durchsucht und zum teil dargestellt wurden. Man spare, sagt er u. a. in der genannten Schrift, keine Kosten die Gelehrsamkeit und Wissenschaft in Aufnahme zu bringen, namentlich die h. Gottesgelehrtheit, welche nun in diesem Kloster einen neuen Glanz erhalte. Besonders rühmt er die daselbst herrschende Kirchenzucht. Auch wohnte er der alljährlich stattfindenden feierlichen Erneuerung der Ordensgelübde bei. Wenn der Verf. (S. 155 N. 1) bemerkt, unter dem Abte Nikolaus II. (1765—87) seien, ungewiß aus welcher Veranlassung, verschiedene Bücher nach St. Blasien gegeben worden, so lag der Grund wohl darin, daß Gerbert auf der schon berührten Reise Materialien für zwei berühmte Werke (liturgia allem. und musica sacra) sammelte, und da bekanntlich Zwiefalten auf dem Gebiete der Kirchenmusik sich auszeichnete, manches wertvolle Stück auffand, welches er nach seinem damals als Hauptsitz benediktinischer Gelehrsamkeit berühmten Kloster auf dem Schwarzwald sich zusenden ließ. —

Seine Thätigkeit wandte der oben genannte Abt der Fortsetzung und Vollendung des äußeren Baues der

Klosterkirche zu, welche „eine der größten und schönsten Schwabens“ werden sollte. Allein so großer Eifer für die Ehre Gottes sich hierin auch bekundete, der Kunst- und Geschichtsfreund kann es doch nur beklagen, daß die Bischöfe und Aebte der großen Mönchsorden damals mit einander wetteiferten, die romanischen und gotischen Kirchen abzutragen und an deren Stelle solche im Renaissance- und selbst Rokokostile aufführen zu lassen. Wie Großes hätten sie leisten können, wenn sie die für den Neubau verwendete Summe für die sorgfältige Restauration und Ausschmückung der schon durch ihr Alter ehrwürdigen Gotteshäuser bestimmt hätten! Allein es war eben die Richtung und der Geschmack der Zeit, dem besonders auch die Jesuiten huldigten. —

Das Kloster befand sich samt seinen Unterthanen in einer günstigen Lage, als das siebente Säkularfest aufs feierlichste (1789) begangen wurde. „Es war der letzte volle Sonnenblick, welcher auf das Kloster verklärend fiel, bevor dasselbe dem Gewittersturm der allgemeinen politisch-kirchlichen Umwälzung in Deutschland unterlag“. Nachdem die Franzosen unter Moreau auf der Alb furchtbar gehaust hatten, wurde durch den Frieden von Luneville Zwiefalten dem Staate Württemberg zugeteilt. Schon auf den 1. Dezember 1802 wurde die Räumung des Klosters anbefohlen. Obgleich das Kloster eine so reiche Erwerbung war, wurde den ausgewiesenen Klosterbrüdern nicht einmal das Minimum der im Regensburger Reichstagsbeschluß bestimmten Pensionen ausgesetzt. Aus dem Kloster und seiner Kirche wurde das Wertvolle genommen, und was nicht an Ort und Stelle zu Schleuderpreisen verkauft worden war, nach Stutt-

gart abgeführt. Selbst seine zwei kostbaren Pektoralien mußte der Abt Gregor abliefern, welcher seine letzten Lebensjahre in Mochenthal zubrachte. —

Der „Anhang" des Buchs gibt Nachrichten über die Klosterkirche und die übrigen Klostergebäude, die Zahl der Religiosen und ihre Beschäftigung in der Schule und Seelsorge, die Gelehrten und Schriftsteller des Klosters seit 1758 bis 1802, die Bibliothek des Klosters, das Klostergebiet und dessen Verwaltung. Es wäre hieraus, sowie überhaupt aus der ganzen Schrift viel Interessantes, besonders was das Kulturhistorische betrifft, herauszuheben, wenn der Raum es uns gestattete. Doch wollen wir die gelehrten Studien und Künste noch etwas ins Auge fassen. Dieselben wurden schon seit dem ersten Bestande des Klosters gepflegt, wie die große Zahl der von den Mönchen geschriebenen Bücher beweist. Unter Abt Gregor I. (1421—36) wurde die Klosterbibliothek durch eine Menge wertvoller alter Handschriften berühmt, welche zu den kostbarsten Schätzen des Klosters gehörten und immer ein Gegenstand der Bewunderung waren. Ein besonderes wissenschaftliches Interesse legte Gregor II. (1474—1514) an den Tag. Um die gelehrte Thätigkeit unter den Mönchen zu erleichtern und zu fördern, errichtete er an der Klosterschule Lehrstühle für die Humanitätsstudien, für das Kirchenrecht und für das gesamte Gebiet der Theologie, nach dem Vorbilde der Universitäten und erwirkte sogar durch den ihm sehr befreundeten Kardinal Raymund von Papst Alexander VI. für seine Klosterschule das Privilegium akademische Grade und das Doktoratsdiplom zu verleihen, welches auch wirklich in Zwiefalten ausgeübt worden ist. Aller-

dings wechselte auch hier wie anderwärts nach Zeit und Umständen das wissenschaftliche Interesse; allein wenn auch nach der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eingetretenen Blüte der Eifer in dieser Beziehung nachließ, so gebrach es doch nie gänzlich an Gelehrten und Schriftstellern. Am meisten ragt unter ihnen an literarischem Rufe P. Ziegelbauer hervor, welcher jedoch dem Kloster sozusagen nur zur Hälfte angehörte. Derselbe, ein geborener Ellwanger, legte 1707 in Zwiefalten Profeß ab, lehrte dort bis 1713 Theologie und begab sich sodann wegen Zerwürfnis mit seinen Ordensbrüdern mit Erlaubnis des Abtes nach Reichenau, dann nach Göttweih, wo die Wissenschaften besonders unter dem nachmaligen berühmten Abte von Bessel eifrig gepflegt wurden, nach Wien und Olmütz, wo er 1750 starb. —

Wir können dem Verf. für diese sehr fleißig und sorgfältig ausgearbeitete, in gewandtem, ansprechendem Stile dargestellte Schrift nur unser Lob aussprechen. Wir möchten ihm hiebei den Vorschlag machen, die weitere Zeit seiner süßen Muße der Durchforschung des literarischen Nachlasses des Klosters zuzuwenden. Gewiß finden sich unter den zahlreichen gedruckten und ungedruckten gelehrten Produktionen der Zwiefalter aus verschiedenen Gebieten Schriften genug, welche Stoff zu Analysen und Auszügen darböten. Besonders aber meinen wir die Gedichte und lateinischen Theaterstücke. Die Jesuiten Bissel, Jardinius, Balde, Avanzini, Sauter, Huber und später Franz Neumayr und Weitenauer, der Kapuziner Laurentius, der P. Cölestin Leuthner, Lehrer in Salzburg und der Benediktiner Rotenpacher u. a. werden jetzt noch von Literar-Historikern mit Ehren

genannt. Sollten die Geistesprodukte der Mönche in Zwiefalten so unbedeutend gewesen sein, daß sie es verdienten für immer in Vergessenheit begraben zu bleiben? Wird ja doch dem in der Philologie, Philosophie und Theologie gründlich bewanderten P. Thomas Metzler, welcher eine große Gewandtheit in den poetischen Formen besaß und eine Menge Dramen und andere dichterische Produktionen hervorbrachte, von dem gelehrten P. Bernhard Pez, Benediktiner in Mölk, der Ehrenname eines schwäbischen Pindar gegeben. Auch über die musikalischen Leistungen des Klosters ließe sich vielleicht manches beibringen, welches das Interesse des Musikfreundes erregen könnte.

Im J. 1889 wird das achthundertjährige Jubiläum des Klosters gefeiert werden, hoffentlich auch mit großer Teilnahme von Seite der ehemaligen Unterthanen, welche sich des alten Sprüchworts erinnern dürften: Unter dem Krummstab ist gut wohnen. Als wertvoller Beitrag zur Festfeier mag diese Schrift dienen. Freilich unter wie ganz andern Verhältnissen wird dieses Jubiläum gegenüber den früheren stattfinden! Freude und Wehmut werden sich mit einander mischen. Nicht ist dem Kloster Zwiefalten die Prophezeiung zuteil geworden, daß es wieder gleich Lehnin und Chorin (aus märkischem Sande) sich zu dem alten Glanze erheben werde; aber in der Geschichte wird Zwiefalten immer in Ehren fortleben. Vielleicht, daß einmal jenseits des Ozeans ein Neuzwiefalten gegründet wird, und daß auch die andern berühmten Stätten benediktinischer Kultur in ihren alten Namen wieder auferstehen. Vielleicht trifft es sich in ferner Zukunft, daß Benediktiner aus Amerika oder

Australien auf ihrer Pilgerung nach Rom auch die Orte mit Rührung besuchen werden, wo Angehörige ihres Ordens viele Jahrhunderte lang als würdige Söhne ihres großen Stifters zur Ehre Gottes und zum Segen ihrer Mitmenschen gewirkt haben.

Brischar.

3.

Hymni et sequentiae cum compluribus aliis et Latinis et Gallicis necnon Theotiscis carminibus medio aevo compositis, que ex libris impressis et ex codicibus manuscriptis saeculorum a IX usque ad XVI partim post M. Flaccii Illyrici curas congessit, variisque lectionibus illustravit, et nunc primum in lucem prodidit **Gustavus Milchsack.** Pars prior. Halis Saxonum. Sumptibus Maximiliani Niemeyer bibliopolae. Lipsiae in officina G. Drugulin typis impressum MDCCCLXXXVI. 4°. 224 pg. 8 M.

In dieser Publikation werden uns aus dem reichen Schatze der Wolfenbütteler Bibliothek unter 259 Nummern mittelalterliche Hymnen, Sequenzen und andere Gedichte mitgeteilt, die zum größten Teile bisher wenig oder gar nicht zugänglich waren. Nur etwa sechzig derselben dürften in Hymnen- und Liedersammlungen bereits veröffentlicht sein. Schon dieser Umstand rechtfertigt es, gleich schon auf den ersten Teil dieser wertvollen hymnologischen Publikation aufmerksam zu machen, da es für Freunde der mittelalterlichen Hymnodie eine höchst willkommene Gabe ist. Freilich muß gleich bemerkt werden, daß in diesem ersten Teile Lieder französischen Idioms noch gar

nicht, solche deutschen Idioms nur neun (No. CV und unter No. CXI— CXVIII) vorkommen. Es sind diese letztern jedoch keine Originallieder, sondern alte singbare Uebersetzungen bekannter lateinischer Hymnen, deren Text ebenfalls beigefügt ist. Am meisten vermißt man in diesem ersten Teile die Angabe und Charakterisierung der Quellen, aus denen geschöpft ist, sowie die variae lectiones, welche der Titel verheißt. Inhaltlich zerfällt die Sammlung in zwei Hälften: die erste und wichtigste enthält in CXVIII Nummern Hymnen und Sequenzen und, was auf dem Titel nicht angedeutet, aber durchaus beachtenswert ist, einige rhythmisch-gereimte Partien (Antiphonen und Responsorien) aus Fest-Offizien. Rücksichtlich dieser letztern (No. LXII—LXX), welche nach unserm Dafürhalten einer besondern Berücksichtigung wert sind, sei bemerkt, daß es *Invitatorium* (ad matutinum), und nicht invitatio, heißen muß, wie die Abkürzung offenbar irrig aufgelöst ist, ferner nicht antiphona ad *benedictionem*, sondern ad benedictus — von anderen unrichtigen oder doch ungenauen Bezeichnungen abgesehen. S. 82 heißt es zu No. LXXXIV: de sancto Gregorio confessore Antiphonae; es hätte genauer heißen müssen: »Antiphona ad Benedictus: Christi fidelis famulus etc. und 2, Ant. ad Magnificat: O Gregori, dulcissimum etc. Denn für das Canticum Zachariae in den Laudes und zu dem Cant. B. M. V. in den Vespern werden die beiden Abschnitte dieses Gedichts in alten Brevieren als Antiphonen verwendet. Unverständlicher noch ist die Ueberschrift zu LXXXVII, welche heißt: »Sequitur historia de regina Barbara sancta ad vesperas omnia laudate cum antiphonis sequentibus«. Es sollte heißen: »Antiphonae super

psalmos ad vesperas«; denn unter dieser No. sind fünf gereimte rhythmische Antiphonen angegeben, welche in alten Brevieren für das Barbarafest vorkommen. Doch genug mit diesen Bemerkungen zu den gereimten rhythmischen Officien. In betreff der Hymnen des ersten Teils sei nur noch gesagt, daß das dürftige Bruchstück S. 2. No. III Inclyta sanctorum etc. kaum einen Platz verdient; S. 4 No. VIII wohl weder den Hymnen noch den Sequenzen beizuzählen ist; S. 3 No. VI dürfte die ganz unverständliche Ueberschrift: Dominica tertia in XLIII ad vesperum hymnus zu korrigieren sein: Dominica III in XL etc.; denn der Hymnus ist offenbar ein Fasten-(Quadragesimal-)Lied.

Die zweite Hälfte dieses ersten Teils ist überschrieben: Carmina vagorum, womit angedeutet ist, daß darin Lieder geboten werden, welche von Studenten, die von Haus zu Haus oder von fahrenden Schülern, die von Stadt zu Stadt singen gingen, um sich ihren Unterhalt zu gewinnen, benutzt wurden. Darum steht denn auch wohl an der Spitze die »Epistola beati Thomae de Aquino de modo adipiscendi scientiam«. Damit ist dann auch zugleich angedeutet, daß darin nicht ausschließlich religiöse Lieder zu suchen sind. Es möge genügen, zu bemerken, daß darunter viel des Interessanten und Beachtenswerten vorkommt, manches jedoch auch kaum vermißt werden dürfte. Zu Gedichten letzterer Art rechnen wir z. B. die kurzen Lieder unter den No. CXXII bis CXXXI, obwohl dieselben in der für diese und die fernern Nummern bis zum Ende angeführten Quelle: dem von Flacius Illyricus herrührenden Helmstädter Kodex DCXXVIII die erste Stelle einnehmen. Schließlich sei noch hervor-

gehoben, daß die Ausstattung gut, der Druck (doppelte Kolonnen auf jeder Seite) deutlich ist. Doch will uns scheinen, daß rücksichtlich der Schreibung der Wörter der Anschluß an den vorliegenden Kodex übermäßig ängstlich gewahrt ist; z. B. um aus den vielen nur einige wenige herauszugreifen, Karactere, statt: Char., legiz, statt legis, caritaz, statt caritas etc. Auf S. 164 in No. CXXXI sind die Verse 28: »ubus hoc et vellera« und 32: figura: anc quod testatur kaum zu enträtseln.

Breslau. Dompropst Joh. Kayser.

4.

Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche. Von Dr. Jos. von Zhishman, k. k. Hofrat und Professor des Kirchenrechts an der Wiener Universität. Wien, 1888. Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler. VI. 105. 2 M. 80.

H. Dr. v. Zhishman in Wien hat sich durch verschiedene Publikationen [1]) längst als gründlichen Kenner des orientalischen Kirchenrechtes ausgewiesen und gilt auf diesem Gebiete als eine der ersten Autoritäten. In der oben verzeichneten Schrift, die klein ist an Umfang, aber reich an Inhalt, führt er den Leser in einen Zweig des morgenländischen Kirchenrechtes ein, welcher bisher noch keine monographische Behandlung gefunden hatte und

---

1) Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und römischen Kirche seit dem Anfang des XIV. Jahrh. bis zum Koncil von Ferrara. Wien, 1858. Das Eherecht der orientalischen Kirche, Lief. 1—4. Wien, 1863—64. Die Synoden und Episkopalämter in der morgenländischen Kirche. Wien, 1867.

für uns in fast undurchdringliches Dunkel gehüllt war — in das Stifter- oder nach der Ausdrucksweise der Abendländer das Patronatrecht. Die Arbeit ist durchaus wissenschaftlich gehalten und behandelt den weitschichtigen Stoff in acht Paragraphen, die fast sämtlich wieder in Unterabteilungen gegliedert sind. 1. Die Entwicklung des Stifterrechtes (S. 1—13). 2. Das Wesen und die Einteilung (13—15). 3. Die Bedingungen für den Erwerb (15—20). 4. Der ursprüngliche Erwerb (20—47). 5. Die Rechte und Pflichten des Patrons (47—81). 6. Der Uebergang des Stifterrechtes (81—99). 7. Das Erlöschen des Patronates (99—102). 8. Das gerichtliche Verfahren (102—105). Wie in den früheren Schriften erweist sich Dr. Zhishman auch in der vorliegenden als ein Mann von hoher philologischer, historischer und juristischer Erudition, zeigt eine Bekanntschaft mit den Quellen des byzantinischen Kirchenrechtes und eine Vertrautheit mit der Litteratur desselben, die über das Maß des Gewöhnlichen weit hinausgehen und oft geradezu in Erstaunen setzen, aber auch die Mühe ahnen lassen, die es gekostet, das ungeheure Material zu sichten, einheitlich zu ordnen, sauber bearbeitet in einfacher, klarer und lichtvoller Sprache zur Darstellung zu bringen. Der Verfasser zieht überall die ursprünglichen Quellen — „die Synodalkanones, das recipierte römisch — byzantinische Recht, die Entscheidungen der Patriarchalsynoden von Konstantinopel und die von den Exegeten der Kanones dokumentierte kirchliche Praxis“ — zu Rate, um an der Hand derselben das Institut des Patronats durch alle Stufen seiner Entwicklung zu verfolgen, wobei freilich der Eifer und das Streben nach Gründlichkeit bisweilen des Guten

zu viel thun und auf das kleinste Detail, auf Specialitäten eingehen, die für uns nur noch geringes Interesse bieten. Hierin soll kein Tadel liegen, namentlich möchten wir davon die treffliche Art und Weise ausnehmen, in welcher die aufgestellten Rechtssätze an Beispielen, die teils der Geschichte teils der gerichtlichen Praxis entnommen sind, erläutert und dem Verständnisse näher gebracht werden, eine Methode, welcher die zahlreichen unter dem Texte beigegebenen Bemerkungen zu dienen bestimmt sind, vgl. S. 14, 4. 15, 1. 17, 3. 4. 30, 1. 44, 1—3. 56, 4. 59, 2. 67, 3. 69, 4. 77, 3. 81, 1. 84, 2. 86, 3. 88, 1. 96, 2. 104, 3. 4. 5. 8. Die Ausführungen der kleinen Schrift enthalten des Neuen und Belehrenden sehr viel, ganz besonders interessant ist die nähere Erwägung der Punkte, in welchen die Lehre vom Patronate nach dem Recht der beiden Kirchen sich bald übereinstimmend und konform (z. B. die Einteilung des Patronats S. 14 f. der ursprüngliche Erwerb des Stifterrechts S. 20 ff. die Prüfung des Präsentierten und die Anstellung desselben durch den Bischof, 56, die Baupflicht, 68, der Uebergang des Patronates durch Erbfolge, 84 ff.), bald wesentlich abweichend entwickelt hat. (Das Eigentumsrecht der Stifter an den von ihnen errichteten Kirchen und kirchlichen Anstalten S. 4—13, der Mangel einer gesetzlichen Präsentationsfrist, 56, bei der Präsentation eines Untauglichen kein nochmaliges Vorschlagsrecht, 58, der Patron kann seine Kleriker von ihren Stellen wieder entfernen, 59).

Wir wollten mit dieser kurzen Anzeige die beteiligten Kreise auf eine in ihrer Art bedeutende Leistung aufmerksam machen und soviel an uns liegt verhindern, daß

sie nicht in der Flut neuer Schriften unbeachtet vorübergehe.

Kober.

5.

Lehrbuch der Religionsgeschichte von **P. D. Chantepie de la Saussaye,** Dr. und ord. Professor der Theologie in Amsterdam. 1. Band. Freiburg. 1887. Akad. Verlagshandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IX und S. 465.

Die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie haben heutzutage für den Theologen ein erhöhtes Interesse. Denn durch die Fortschritte der Geschichte, Archäologie und Ethnographie und Philologie ist eine viel breitere Basis geschaffen worden, um die allgemeinen Probleme der Religion geschichtlich und psychologisch zu untersuchen und den Unterschied wie die Uebereinstimmung mit den christlichen Wahrheiten und Einrichtungen nachzuweisen. Der Geist der neueren Zeit drängt aber immer mehr dahin, den Unterschied zu verwischen und wie im physischen Leben so auch für das geistig-religiöse Leben eine allmähliche natürliche Entwicklung zu postulieren. Wäre diese im andern Gebiete vollständig erwiesen, so wäre sie auch auf diesem schwer abzuweisen, wäre sie aber für das religiöse Leben auch nur sehr wahrscheinlich gemacht, so würde das ganze Geistesleben in diesen Strudel hineingezogen. Ist es daher Aufgabe des Geschichtschreibers der Religionen, die geschichtlichen Formen derselben möglichst objektiv darzustellen, um ein Urteil über den Wert

derselben zu ermöglichen, so wird es Sache des Religionsphilosophen sein, diese Erscheinungen des menschlichen Geistes nach dem Wesen und der Thätigkeit des Geistes zu bestimmen und auf ihren ideellen Gehalt zurückzuführen. Beide ergänzen sich gegenseitig. Beide können aber auch nur annähernd ihr Ziel erreichen, denn die Geschichte der Religionen verliert sich in das unerforschliche graue Altertum zurück und die Religionsphilosophie leidet an der allgemeinen Einseitigkeit der Philosophie überhaupt. Wir müssen hieran erinnern, da wir im Begriffe stehen, die zwei neuesten, wohlgemeinte und beachtenswerte Versuche auf diesem Gebiete zu besprechen, damit die einzelnen Ausstellungen, welche vom Standpunkte der Theologie aus gemacht werden, nicht den Personen statt der Sache zur Schuld angerechnet werden.

Das Lehrbuch der Religionsgeschichte gehört zu der Sammlung theologischer Lehrbücher, von welcher wir schon im Jahrgange 1886 eines (Holtzmann, Einleitung in das N. T.) besprochen haben. Als Lehrbuch wendet es sich zunächst an Studierende der Theologie und an solche, welche sich für Kulturgeschichte im allgemeinen interessieren, um in lesbarer Form den gegenwärtigen Stand der betreffenden Studien zur Anschauung zu bringen, die sicher erworbenen Resultate von den noch schwebenden Problemen zu sondern. Die weitere Ausführung sowie die Proben aus den kanonischen Texten überläßt der Verf. den akademischen Lehrern. Dabei setzt er natürlich voraus, daß eine eigene Vorlesung für Religionsgeschichte bestimmt sei, was unseres Wissens bis jetzt in Deutschland nur selten der Fall, aber allerdings wünschens-

wert ist. In der Regel wird die Religionsgeschichte in die Apologetik verwiesen, welche ohnehin durch andere Disziplinen, besonders durch die Naturwissenschaften so sehr in Anspruch genommen ist, daß es oft kaum reichen wird, die betreffende Lücke auszufüllen. Und doch wäre es sehr zu wünschen, denn manche Partien aus dem Veda und Avesta sind von so tiefer religiöser Spekulation getragen, daß sie den Psalmen, speziell den Bußpsalmen an die Seite gestellt zu werden verdienen. Ein Lehrbuch freilich, welches annähernde Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit anstrebt, hätte durch eine solche Ausdehnung den Raum weit überschritten. Desto willkommener wird es aber für Schüler und Lehrer sein, in demselben einen reichhaltigen, auf dem neuesten Stand der Forschung fußenden Führer für den Unterricht und die private Belehrung zu besitzen. Die Auswahl der Litteratur mußte beschränkt werden, ist aber doch umfassend genug, um auch denjenigen, welcher weitere Studien machen will, in das unsichere Gebiet einzuführen.

Der vorliegende erste Teil zerfällt in vier Unterabteilungen: allgemeiner Teil, phänomenologischer, ethnographischer, historischer Teil. Im allgemeinen Teil werden die prinzipiellen Fragen über die Religionswissenschaft, die Stellung des Menschen im organischen Reiche, die Urgeschichte, den Ursprung und die Einteilung der Religionen besprochen. Der phänomenologische Teil beschäftigt sich mit den Erscheinungen des religiösen Lebens, den verschiedenen Arten der Gottesverehrung und den mannigfachen Einrichtungen im religiösen Kulte. Der ethnographische Teil sucht in aufsteigender Linie, von den Völkern Afrika's bis zu der indogermanischen Familie,

seine Schilderung der verschiedenen Kulturstufen angehörigen Völker zu geben. Der größte und wichtigste historische Teil ist der Besprechung der Chinesen, Aegypter, Babylonier und Assyrer und Inder gewidmet.

Von besonderer, weil grundlegender Bedeutung ist der prinzipielle Teil, welcher die gegenwärtig so viel besprochenen Grundfragen behandelt. Es gilt hier in dem verhängnisvollen Dilemma: Evolution oder Offenbarung zu wählen. Der Verf. ist nun zwar kein voller Evolutionist, aber doch zeigt er eine große Nachsicht gegen den Evolutionismus. Nirgends sei eine Grenze zwischen dem natürlichen und geistigen Gebiete deutlich nachzuweisen oder eine Erscheinung unvermischt einer dieser beiden Sphären zuzuweisen. Wohl aber müsse man zugeben, daß die rein natürliche Erklärung mancher Erscheinungen nichtig und deshalb falsch sei und daß die naturwissenschaftliche Methode da nicht zugänglich sei, wo wir durch Werturteile zu den Erscheinungen Stellung nehmen. Deshalb glaubt er mit Lotze u. a. an die Möglichkeit einer Lösung des Dilemma's mit Wahrung beiderseitiger Rechte. Ich glaube kaum, daß hiemit eine der beiden streitenden Partien befriedigt ist. Auch Lotze's Mikrokosmus giebt keine Lösung, sondern in allen wichtigen Fragen nur eine Umschreibung des Problems. So wenig der Denkprozeß in eine Mechanik der Gehirnteile aufgelöst werden kann, so unmöglich ist es aus dem Mechanismus des Universums die Entwicklung des geistigen, ja des tierischen Lebens abzuleiten. Für das religiöse Leben der Menschheit reicht ohnehin, wie der Verf. selbst bemerkt, die mechanische Erklärung nicht aus. Damit ist aber bereits zugegeben, daß die-

selbe überhaupt unzureichend ist. Im historischen Teil hatte der Verf. ja hinlänglich Gelegenheit, die Kulturreligionen unter diesem Gesichtspunkte zu prüfen. Wie man den Naturalismus der späteren indischen Religion auch beurteilen mag, der Veda und das Avesta beweisen noch klar, daß am Anfange der Entwicklung der indogermanischen Religionen eine hohe geistige Form gestanden ist, welche den evolutionistischen Grundsätzen schnurstracks widerspricht. Eine strenge Scheidung zwischen Physischem und Geistigem ist freilich nirgends durchzuführen, aber auch niemals zu verlangen, weil sie auch im Menschen nicht getrennt sind. Ist es dem Menschen unmöglich, ohne das Mittel der Sinne und Organe seine geistigen Kräfte zu bethätigen, so wird es auch im Leben der Menschheit nicht anders sein.

Den von den Apologeten angerufenen consensus gentium für die Urgeschichte schlägt der Verf. doch zu gering an, wenn er mit Rümelin sagt: „Die biblische Erzählung vom Paradies und Sündenfall ist zwar ansprechender, tiefsinniger und gehaltvoller, aber um nichts glaubhafter und denkbarer als die Sagen anderer Völker" (S. 13). Wenn solche Sagen allgemein vorhanden sind, so müssen sie doch irgend einen Ursprung außerhalb des menschlichen Geistes haben. Dies beweist schon die Thatsache, daß es sich um religiöse Sagen, nicht um philosophische Spekulationen handelt. Ist nun eine dieser Sagen, die biblische, ebenso durch ihre überraschende Einfachheit als durch ihre klare Lösung der dem menschlichen Geiste unlösbaren Rätsel ausgezeichnet, so wird man wenigstens nicht umhin können, derselben auch rein menschlich betrachtet, die größte Achtung entgegenzu-

bringen. Weist sie sich aber außerdem als eine tief psychologische Darstellung der sittlich=religiösen Fragen der Menschheit aus, so wird man genötigt sein, in der anschaulichen Form des Altertums mehr als eine naive Erzählung, eine göttliche Offenbarung zu erkennen.

Das Alter des Menschengeschlechtes bestimmt der Verf. nach den geologischen Schichten für die prähistorischen Funde auf 2—300000 Jahre (S. 18). Ich habe in meiner Apologie etwa 8—10000 Jahre angenommen und glaubte den Rahmen schon ziemlich weit ausgedehnt zu haben. Die Unsicherheit für die chronologische Bestimmung ist damit hinlänglich angedeutet. Gegen die großen Zahlen der Geologen hat man Grund mißtrauisch zu sein. Es ist gewiß verfehlt, wenn man die alte Anschauung von der Bildung der Welt in sechs Tagen noch verteidigen will, die großen Formationen unseres Sekundärgebirges sprechen unwiderleglich dagegen, aber das Menschengeschlecht ist doch erst im Quaternär aufgetreten und die Funde von Steingeräten, Küchenabfällen, Knochenresten u. a. sind nicht nach den alten Bildungen, sondern nach den neueren geologischen Erscheinungen zu beurteilen. Die ethnographischen Forschungen haben mich eigentlich noch mehr als die geologischen bestimmt, das Alter des Menschengeschlechtes etwas höher anzusetzen.

Auch beim Ursprung der Religion hätte das positive Moment entschiedener hervorgehoben werden dürfen. Wer ein Lehrbuch der Religionsgeschichte schreibt, kann natürlich denen nicht beistimmen, welche die Religion als eine menschliche Erfindung, einen Wahn, eine Illussion bezeichnen. Auch darin hat der Verf. ganz Recht, daß

er dieselbe nicht aus einer Geisteskraft, sondern aus allen ableitet, obwohl es fraglich ist, daß hieraus die Religion erklärt werden kann. Auch werden Naturanschauung und Lebenserfahrung in gleicher Weise zur Ausbildung, aber nicht zur Entstehung der Religion beigetragen haben. Der Verf. anerkennt auch, daß die Religion aus dem Wesen des Menschen unter Einflüssen und Umständen hervorgegangen ist, worin Gottes Aktivität sich bethätigte, meint aber, daß wir die Form und Verhältnisse, worin dies geschah, nicht bestimmen können. Jedenfalls habe es keinen Urmonotheismus gegeben. Da aber durchgehends in der Religionsgeschichte eine äußere Anregung, eine göttliche Offenbarung vorausgesetzt wird, da der Mensch ohne äußere Einwirkung gar nicht zur geistigen Thätigkeit, ohne erziehliche Einwirkung selbstbewußter Wesen nicht zum Selbstbewußtsein käme, so hat doch die biblische Erzählung auch religionsgeschichtlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung.

Nur im Vorbeigehen möchte ich auf eine nicht zutreffende Parallele aus dem katholischen Kultus hinweisen. Nachdem der Verf. von dem Kultus gesprochen hat, welcher weit weniger eine Verehrung göttlicher Wesen, als eine mehr oder weniger organisierte Zauberpraxis sei, fährt er fort. „Anderswo wird der Kultus selbst vergöttert, was noch in der katholischen Verehrung des Sakramentes seinen Ausdruck findet" (S. 53). Er meint wohl die Verehrung des h. Altarssakramentes, scheint aber nicht zu wissen, daß diese auf dem Glauben an die reale Gegenwart des Gottmenschen im Sakramente beruht. Man kann diese bestreiten, aber den Katholiken darf man nicht die Verwechslung des Kultus mit Gott

vorwerfen. Dasselbe gilt von dem, was gegen die Opferidee gesagt wird. Das Christentum sei eine Tochter der jüdischen Synagoge, daher von Anfang an eine Religion ohne Opfer, die Opferidee sei nicht wesentlich. Christus ist vielmehr ein Gegner der jüdischen Synagoge, das Christentum läßt sich weder aus dieser, noch aus dem Judentum überhaupt vollständig erklären. Daher ist es nach sich selbst, nicht nach der Synagoge zu beurteilen. Das Kreuzesopfer setzt aber gewiß eine Opferidee voraus und das Abendmahl ist vom Herrn selbst als Erinnerung an sein blutiges Opfer eingesetzt worden. Der Hebräerbrief allein genügt, um die christliche Opferidee zu erweisen.

In der Mythenerkärung verfährt der Verf., wie es für ein Lehrbuch passend ist, eklektisch, indem er alle drei Schulen, die symbolische, sprachvergleichende und anthropologische miteinander verbindet. Der Philosophie gestattet er einen bedeutenden Einfluß auf die Religionsbildung. Diejenigen Religionen, welche sich gegen die Philosophie abschloßen, fielen der inneren Erstarrung anheim (Buddhismus und Islam). Am meisten befreunden sich die Religionen mit dem Theismus und Pantheisms. Wie scharf man auch den Gegensatz zwischen letzteren zuspitze, die Geschichte lehre doch, daß die Religionen, auch die christliche nicht weniger als andere, immer wieder gern die Sprache des Pantheismus reden. Für die christliche Religion hätte er aber besser die christlichen Philosophie gesetzt, für deren Pantheismus das Christentum nicht verantwortlich ist.

Auffallenderweise trennt der Verf. für den Ursprung Religion und Sitte (S. 35), welche doch gerade in der

ältesten Zeit am wenigsten getrennt werden können, falls man nur für beide Gebiete keine zu hohen Anforderungen stellt. Seine Darstellung der Religion der Naturvölker spricht auch ganz dafür (S. 210). Andererseits gibt er zu, daß man allzu absolut das Bündnis zwischen Moral und Glückseligkeitstrieb als unsittlich verschrien habe, obwohl die eudämonische, utilitarische Richtung, welche aus dem Zusammengehen von Religion und Moral hervorsprieße, ihre bedenkliche Seite habe (S. 168).

Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes stellt er den Stand der Frage so dar, daß die Einheit der Abstammung weder historisch noch linguistisch zu erweisen, aber eine physische und psychische Einheit der Menschheit vornemlich durch die Fruchtbarkeit der Mischrassen und durch die Uebereinkunft in Bedürfnissen, Sitten u. s. w. feststehe (S. 173). Zwar ist er nicht abgeneigt, Waitz zuzustimmen, welcher gewillt ist, eine Verschiedenheit der ursprünglichen geistigen Begabung verschiedener Rassen als nicht bloß unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich beiseite zu lassen, glaubt aber doch eine ursprüngliche Anlage annehmen zu müssen. Will man dies zugeben, so kann es doch nur wie bei Kindern derselben Eltern erklärt werden. Der Hauptcharakter in physischer und geistiger Beziehung ist ein Werk des Klima, des Wohnorts, der Geschichte. Hinsichtlich der Negerrasse bemerkt der Verf. selbst, daß dieselbe durchaus nicht zu den wenig begabten Teilen der Menschheit gehöre, eine Behauptung, deren Richtigkeit durch die neuesten Forschungen in Afrika immer voller bewahrheitet wird.

Im historischen Teil gibt der Verf. ein anschauliches und objektives Bild der Kulturreligionen, welches dem

neuesten Stand der Wissenschaft entspricht. Diese Darstellung ist auch für weitere Kreise zur genaueren Orientierung von Nutzen. Referent hat sich davon bei der Ausarbeitung des religionsgeschichtlichen Teiles seiner Apologie [1]) überzeugt und mehrfachen Gebrauch davon gemacht. Es wird daher auch der zweite Band, welcher die Religionen der Perser, Griechen, Römer, Germanen und den Islam behandeln soll, willkommen sein.

Das in der Einleitung erwähnte Buch über die Religionsphilosophie (von Teichmüller) konnte wegen Mangels an Raum nicht mehr besprochen werden. Die Anzeige wird im nächsten Hefte folgen.

1) Apologie des Christentums. 2. Theil: Gott und die Offenbarung. Freiburg. Herder. 1888. Der 1. Teil: Gott und die Natur. 1887 behandelt die naturwissenschaltlichen Probleme.

Schanz.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1888.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Schrift *περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, ein Werk Theodoret's v. Cyrus.

Von Dr. theol. **Albert Ehrhard**, Priester der Diözese Straßburg.

Die Schrift *περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* gehört zu den zahlreichen Schriften, die Kardinal Angelo Mai teils vollständig, teils fragmentarisch in der vatikanischen Bibliothek aufgefunden und in seinen zwei patristischen Sammelwerken [1]) auf Grund handschriftlicher

1) Scriptorum Veterum Nova Collectio. Rom 1833. T. VIII — Nova Bibliotheca Patrum Rom 1844 T. II. und III; sie erschienen auch größtenteils in Classicorum Auctorum e vaticanis codicibus editorum, T. IX und X Rom 1838. Sämmtliche sind abgedruckt bei Migne: Patrologia graeca (opp. Cyrilli Alexandr. T. 68—77), der die Ausgabe v. Aubert (Lutetiae 1638. 6 infol.) vervollständigt hat. Ueber die übrigen Ausgaben Cyrill's vgl. Fabricius: Bibliotheca Graeca ed. Harl. Hamburg. 1804 IX, 454 ff. — Hoffmann: Lexicon Bibliographicon, Leipzig 1832 I,

Bezeugung Cyrill v. Alexandrien zugeschrieben hat. Sie hängt äußerlich zusammen mit einer andern Schrift, *περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ Τριάδος* [1]) betitelt, die Angelo Mai mit aufgefunden und veröffentlicht hat, und bildet daher gewissermaßen den zweiten Teil eines früher unbekannten, die zwei Grunddogmen des Christentums behandelnden Erzeugnisses der patristischen Litteratur. „Wir haben, so leitet der Verfasser die genannte 2. Abhandlung ein, da wir uns an die Gläubigen wenden, zur Genüge . . . von der hl. Dreifaltigkeit gesprochen; unser jetziger Zweck besteht ja nicht darin, die Häretiker zu bekämpfen, sondern den Jüngern der Apostel den Glaubensinhalt darzulegen. Da aber die Größe der Wohlthaten Gottes das Dankgefühl der gottergebenen Seelen noch mehr entzündet . . ., so gehe ich zu dieser weiteren Abhandlung über, der Lehre von Gott die Lehre von der Menschwerdung anschließend (*τῇ Θεολογίᾳ τὴν οἰκονομίαν συνάπτων*), um zu zeigen, mit welch zahlreichen und großen Wohlthaten der Schöpfer das menschliche Geschlecht überhäuft hat" (K. 1. M. 75, 1420). Nach dieser Einleitung, auf die eine kurze Beschreibung der in der Schöpfung

---

530 ff. — Graesse: Trésor des livres rares III, 317 — Kopallik: Cyrill v. Alexandrien Mainz 1881 S. 369 ff. — Eine kritische Gesammtausgabe steht noch aus. P. E. Pusey hat wertvolle Beiträge dazu geliefert durch seine kritischen Ausgaben der Kommentare zu den kleinen Propheten (Oxonii 1868 2 B). und zum Johannesevangelium (Oxon. 1872 3 B). Wir citieren, wo spezielle Angabe fehlt, nach Migne. Mit M bezeichnen wir durchweg die griechische Patrologie v. Migne.

1) Mai: Nov. Bibl. PP. II, 1—31; M. 75, 1148 ff. Unser Zweck erfordert es nicht, diese in sich abgeschlossene Abhandlung in den Rahmen unserer Untersuchung zu ziehen. Wir behalten uns vor, darauf zurückzukommen.

des Menschen und dem Entschluß, ihn nach dem Sündenfall zu erlösen, sich offenbarenden Liebe Gottes folgt (K. 2—8), geht der Verfasser zu einer klaren und ansprechenden Darstellung der Hauptlehrsätze der Inkarnation über, nachdem er noch die Gegner der kirchlichen Lehre bis auf Apollinaris erwähnt und flüchtig widerlegt hat (K. 9 und 10). Den Zweck der Menschwerdung sieht er in der Befreiung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde und des Teufels (K. 11—16). Mit steter Berücksichtigung der apollinaristischen Irrlehre wird sodann die Notwendigkeit der Annahme der ganzen menschlichen Natur, Seele und Körper, dargethan und durch eine Reihe von Schriftstellen erhärtet (K. 17—22). Auf diesen spekulativen Teil folgt ein vorherrschend historischer, worin die jungfräuliche Geburt des Herrn geschildert (K. 23), die hauptsächlichsten Ereignisse seines Lebens (K. 24), seine größten Wunder in gedrängter Kürze aufgezählt (K. 25), sein Leiden und Sterben endlich nach ihrer Verursachung und Heilswirkungen, die sich in der Auferstehung bereits offenbarten, gewürdigt werden (K. 26—28). An die Darstellung von der Auffahrt (K. 29) knüpft sich wieder ein spekulativer Exkurs über die Zweiheit der Naturen und die Einheit der Person Christi (K. 29—32), nach welchem die Wirkungen des hl. Geistes, den Christus vom Himmel gesandt habe, mit Wärme gefeiert werden (K. 33). Im folgenden Kapitel fordert der Verfasser zur Dankbarkeit gegen Gott auf und warnt vor einer vorwitzigen Erforschung der dargestellten Geheimnisse, auf Kosten des Glaubens. Das Schlußkapitel (35) endlich handelt kurz von der Mutterschaft Mariä.

Diese Schrift, worin Angelo Mai einen neuen, wertvollen Beitrag zur Kenntnis des christologischen Lehrbegriffs Cyrill's erblickt hat (a. a. O.), ist seit ihrer Veröffentlichung allerwärts als echt anerkannt worden. Sie ward bei patristischen Beweisführungen [1]) unbedenklich herangezogen; die neuesten Patrologien [2]) führen sie unter den echten Werken Cyrill's auf, und auch Kopallik hat in seiner Monographie über Cyrill ihre Echtheit nicht in Frage gestellt (S. 293). Durch ein eingehendes Studium der Schriften Cyrill's, insbesondere der christologischen gewann ich jedoch die Ueberzeugung, daß die fragliche Schrift unmöglich echt sein könne [3]). Eine weitere Würdigung ihres Lehrgehalts zeigte dann, daß nicht in der alexandrinischen, sondern vielmehr in der antiochenischen Schule ihr wahrer Verfasser zu suchen ist; diesen aber glaube ich in einem der hervorragendsten Vertreter der letzteren, in Theodoret v. Cyrus gefunden zu haben.

Wir haben, um die Richtigkeit dieser Behauptungen

---

1) Vergl. Klée: Katholische Dogmatik 2. Aufl. Mainz 1840 II, 434 — Passaglia: De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptione commentarius Rom 1854 III, 1235.

2) Feßler: Institutiones Patrologiae. Oenipont. 1851 II, 539. — Alzog: Handbuch der Patrologie 3. Aufl. Freiburg 1876 S. 327. — Nirschl: Lehrbuch der Patrologie und Patristik III. B. Mainz 1885, S. 17. — Dsgl. Scheeben in s. Artikel über Cyrill im Kirchenlexikon 2. Aufl. III, 1288. — Herzog, Abriß der gesammten Kirchengeschichte, Erlangen 1876 I, 299.

3) Erst nach Fertigstellung meiner Abhandlung kam mir eine Bemerkung von Payne Smith zu Gesicht, der sich in der Vorrede zu s. englischen Uebersetzung des Lukaskommentars Cyrill's (Oxford 1869 I, S. VII) gegen die Echtheit der in Frage stehenden Schrift ausspricht. Er verlegt sie in die Zeit nach der Synode v. Chalcedon, was ich jedoch als unrichtig ansehe.

zu beweisen, zunächst die Unechtheit der in Frage stehenden Schrift darzuthun, und beginnen zu diesem Zwecke mit der Prüfung der äußeren Zeugnisse für die Autorschaft Cyrill's.

I.

In den Ausgaben von Mai wird für die Autorschaft Cyrill's nur die vatikanische Handschrift, worin die fragliche Schrift steht, geltend gemacht. Mai nennt jene Handschrift eine sehr seltene (Nov. Bibl. II S. VI) und scheint ihr einen großen Wert beigelegt zu haben. Durch diese einzige Handschrift kann jedoch die Autorschaft Cyrill's um so weniger festgestellt werden, als sie erst aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammt[1]), und somit ein Irrtum in der Bezeichnung des Autors sehr leicht vorliegen kann[2]). Weitere handschriftlichen

1) Die vatikanische Handschrift (n. 841) umfaßt, wie mir aus Rom bekannt, 216 Seiten in Folioformat; sie ist mit einem modernen Pergamenteinbande versehen und enthält mehrere Werke verschiedener Autoren: eine Schrift von Matthäus Monachus De materiis sacrorum canonum und Opuskeln von Antiochus, Nestorius, Barlaam u. s. w. Fol. 176 steht, in roten Lettern von derselben Hand als die frühern Werke geschrieben, der Titel der ersteren Schrift: *Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ Τριάδος;* Fol. 185 beginnt, immer von derselben Hand, die fragliche Schrift: „*Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*". Obgleich hier kein Autorname voransteht, ist es doch beim Zusammenhang beider Schriften unzweifelhaft, daß der Schreiber auch die letztere als eine cyrillsche Schrift bezeichnen wollte. Es folgen hierauf 3 Schriften vom hl. Basilius: De morte, De Spiritu sto, de Trinitate.

2) Mai bezeugt selbst, daß er in einer Handschrift ein Kompendium aus Chrysostomus unter dem Namen Cyrill's vorfand (Nov. Bibl. VI. S. 17). Auf Grund einer anderen Handschrift (cod. 573) legte er in der Scriptor. Vet. nov. Coll. VIII. S. 138. 39, eine kurze *ἔκθεσις πίστεως* Cyrill bei. Diese ist aber

Funde haben seitdem jenen ersten nicht bekräftigt; fehlt es nun auch an äußeren mit der nötigen Autorität begleiteten Zeugnissen [1]), so liegt in diesem Mangel einer genügenden Bezeugung bereits ein erstes Moment gegen die bisherige Ansicht.

Cyrill, der zunächst selbst in Betracht kommt, erwähnt viele von seinen Schriften [2]); aber eine ausdrückliche Erwähnung der Schrift *περὶ τῆς ἐνανθρ.* findet sich bei ihm nicht. Er sagt allerdings im Briefe an Eulogius v. Konstantinopel, das übersandte Buch enthalte nebst zweier Schriften, die er namhaft macht, *ἐπὶ τέλει καὶ συντόμους ἐκθέσεις περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας* [2]) diese Worte können aber nicht auf eine Schrift von 35 Kapiteln bezogen werden, die überdieß noch mit einer Abhandlung über die Trinität in 28 Kapiteln zusammenhängt. Ebensowenig kann man unsere Schrift in dem im Briefe an Maximus u. a. beschriebenen Buche »De Incarnatione Unigeniti« (M. 77,330) erkennen; sind auch die Titel fast identisch, so stimmt doch der In-

---

augenscheinlich nicht von Cyrill; die Ausdrücke *φύσις, ὑπόστασις* sind ihrer Bedeutung nach scharf auseinandergehalten, andere zeigen klar auf die monophysitischen Streitigkeiten hin. In die Nov. Bibl. nahm sie Mai selbst nicht mehr auf. Rohrbacher: Histoire universelle de l'Eglise IV, 476 hält sie noch für echt.

1) Es war mir nicht möglich, nach anderem handschriftlichen Beweismaterial zu forschen. In der Vatikanischen Bibliothek ist, soweit bekannt, keines mehr vorhanden.

2) Er erwähnt z. B. den Thesaurus (in Joan. l. 1 c. 7. 73, 93), die Schriften: De adoratione (ep. ad Ruf. 77, 224), dial. de Trinitate (ep. 1 ad Nestor 77, 41), de recta fide ad Theodos. und ad reginas (Apolog. ad Theod. 76, 464), die Verteidigungsschriften gegen Andreas v. Samosata und Theodoret (ep. ad Eulog. 77, 228) und viele Briefe.

halt der ersteren nicht mit der in demselben Briefe gegebenen Inhaltsangabe der letzteren. [1]) Endlich bezeichnet auch die Stelle des 1. Briefes an Nestorius, wo Cyrill ein *βιβλίον περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ἐν ᾧ καὶ λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς* (M. 77, 41) erwähnt, unsere zwei Abhandlungen nicht: gegen diese Identität entscheidet der Unterschied in den Titeln und besonders, wie sich später zeigen wird, der ganze Charakter der Schrift *περὶ τῆς τ. Κ. ἐνανθρ* [2]). Dieses Schweigen Cyrill's wollen wir nicht besonders betonen, erstreckt es sich doch auf viele andre seiner Schriften. Freilich sollte man gerade die fragliche Schrift vor andern erwähnt finden, da der Apollinarismus ausdrücklich darin zurückgewiesen wird, Cyrill aber sich öfters gegen den Vorwurf verteidigen mußte, als huldige er dieser Irrlehre.

Von den Zeitgenossen Cyrill's lassen seine Mitkämpfer gegen den Nestorianismus seine Werke entweder ganz unerwähnt, wie Acacius v. Melitene (M. 77,1467 ff.), Memno v. Ephesus (M. 77,1464), Maximian v. Konstantinopel (M. 77,148), Isidor v. Pelusium [3]), Rab-

---

1) Diese bisher für verloren gehaltene Schrift (vgl. Tillemont: Mémoires pour servir à l'histoire ècclésiastique Paris 1709 XIV, 619. 20 — Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ècel. Paris 1747 XIII 370) sehe ich als identisch an mit dem Dialog Cyrill's: *Ὅτι εἷς Χριστός*. M. 75, 1253 ff.

2) Die dort erwähnte Schrift ist die dogmatische Gegenschrift gegen die Arianer *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος* M. 75, 657 ff.

3) Vgl. seine Briefe an Cyrill (M. 78, 361. 69), die von Walch: Ketzerhistorie Leipzig 1770, V, 543, Neander I. 2. 672, Gieseler I, 453, stark mißbraucht wurden. Auf den Irrtum Isidor's

bulas v. Edessa [1]), Cassianus (M. P. L. 49. 50), Vincentius v. Lerin (M. P. L. 50,637 ff.), oder sprechen nur von einem oder dem andern Briefe oder Werke Cyrill's, wie Theodotus v. Ancyra [2]), Paulus v. Emesa [3]), Proclus v. Konstantinopel [4]), endlich die Päpste Coelestin I [5]) und Sixtus III [6]). Marius Mercator allein beschäftigte sich eingehend sowohl mit den Schriften Cyrill's als mit denen seiner Gegner. Von den ersteren hat er die 3 Briefe an Nestorius (M. P. L. 48, 801 ff.), den an die Geschäftsträger in Konstantinopel, die zwei Apologieen der Anathematismen und die Scholien De Incarnatione übersetzt; unsere Schrift aber kennt er nicht als ein Werk Cyrill's.

Die Gegner Cyrill's ließen auch ihrerseits seine Schriften nicht unberücksichtigt. Keine von denselben wird öfters genannt als die 12 Anathematismen, die in

hat schon Fakundus von Hermiane (l. 2 c. 4. M. P. l. 67, 573) hingewiesen.

1) Vgl. Ephraemi Syri, Rabbulae ep. Edesseni, Balaei aliorumque opuscula selecta ed. Overbeck Oxon. 1865. S. 225. Zu den Zeitgenossen Cyrill's gehört auch Thalassius (vgl. Libellus ad Theodosium, Mansi IV, 1102), den Migne (91, 1472) mit einem späteren verwechselt.

2) Erwähnt ep. 2 ad Nestor. in s. Expositio Symboli Nicaeni M. 77, 1328.

3) Spricht von einem *γράμμα*, das ihm Cyrill bei s. Ankunft in Alexandrien eingehändigt habe M. 77, 168.

4) Erwähnt den Brief Cyrill's ad Domnum Antioch. M. 65, 864.

5) Erwähnt die Briefe Cyrill's an Nestorius und, wie ich vermute, die 5 Bücher gegen ihn (ep. ad Cyr. M. 77, 89; ad Nestor. M. P. l. 50, 475), sowie den verlorenen 2. Brief Cyrill's an den Papst (ep. ad Cyr. 501).

6) Erwähnt den Brief Cyrill's, worin dieser ihm den Friedensschluß angekündigt hatte (ep. ad Cyr. 77, 277).

den Akten der orientalischen Gegensynode v. Ephesus [1]) und in den Schreiben ihrer Legaten zu Chalcedon [2]) fast auf jeder Seite vorkommen; die heftigsten Gegner Cyrill's, Nestorius [3]) selbst, Johannes v. Antiochien [4]), Alexander v. Hierapolis [5]), Acacius v. Beroea [6]), Meletius v. Mopsuestia (vgl. s. ep. ad Neotherium im Synodicon c. 141 Mansi V. 756), Eutherius von Tyana [7]), Maximinus v. Anazarbus [8]), Ibas v. Edessa [9]) kennen außerdem noch andere Schriften Cyrill's. Diesen schenkte besonders Theodoret eine große Aufmerksamkeit: er nennt die 12 Anathematismen (Syn. c. 30), die Briefe an Acacius v. Beroea (Syn. c. 60. 61. 70. etc.), an Johannes v. Antioch. (Syn. c. 120), an Acacius v. Scythopolis (M. 83, 1273) die Schrift gegen Julian (ibid.); Citate gibt er aus den

1) Vgl. Acta Orientalium Mansi IV 1265. 68. 72. 73. 77. 80 etc. etc. Synodic. c. 22. M. 84, 616 etc.

2) Synodic c. 32, 629; 34, 632; M. 83, 1464—82.

3) Er erwähnt die ersten 2 Briefe an ihn in den respektiven Antworten (M. 77, 44. 49), die Anathematismen (serm. XII. M. P. l. 48, 850), den Brief an Coelestin und die 5 Bücher gegen ihn (Synod. c. 6. Mansi V, 588) endlich die Schriften Cyrill's im allgemeinen (ep. ad praefect. praetor. Syn. c. 25, 619).

4) Die ersten Kontroversschreiben Cyrill's (ep. ad Nestor. M. 77, 1452) und die Anathematismen (Syn. c. 38).

5) Er beruft sich auf Cyrill's »Capitula et epistolae ad Hebraeos interpretat., et epistolas sive festivas sive alias et universa ejus conscripta«, um seine Aussage, Cyrill sei Apollinarist, zu beweisen (Syn. c. 57).

6) Die 2 Briefe Cyrill's an ihn (M. 77, 100; 84, 660).

7) Cyrill's Briefe an Acacius v. Ber. (Syn. c. 73), an Johannes v. Ant. (c. 201), die Anathem. (c. 171).

8) Erwähnt die Briefe an Joh. v. Ant. (Syn. c. 159), an Acacius v. Ber. (c. 67).

9) Erwähnt Cyrill's Briefe an Nestorius, an die Orientalen und die Anathem. Mansi VII, 248.

Briefen an Nestorius (Eranistes dial. II M. 83,212) u. a., aus den Scholien, dem Kommentar zum Hebräerbrief, endlich aus einer Schrift „περὶ ἐνανθρωπήσεως", die aber, wie Schulze schon bemerkt, mit den Scholien identisch ist (a. a. O.). Von unserer Schrift also auch bei den Gegnern Cyrill's keine Spur. Aus ihrer Polemik gegen Cyrill erhellt überdieß, daß sie ihnen ganz unbekannt war; andernfalls hätte Nestorius seinen Gegner leicht des Widerspruches zeihen können betreffs des Ausdruckes ἀνθρωποτόκος (vgl. w. u). Thatsächlich suchte Andreas v. Samosata[1]) Cyrill in Widerspruch mit sich selbst zu zeigen, und zog zum Beweise die 17. Osterhomilie und den Brief an die Mönche heran; zu demselben Zweck stellte Theodoret die Briefe an Johann v. Ant. und Acacius v. Ber. den Anathematismen entgegen[2]): beide hätten in unserer Schrift ergiebigeres Material gefunden. Wie hätten aber Theodoret[3]) und mit ihm alle erwähnten Bischöfe der Gegenpartei immer wieder Cyrill als Anhänger des Apollinaris hinstellen können, wenn sie eine Schrift Cyrill's gekannt, deren Haupttendenz eben gegen den Apollinarismus gerichtet ist?

Mit der Bezeugung unserer Schrift steht es bei den späteren Kirchenschriftstellern nicht erfreulicher. Gennadius v. Marseille (De script. eccl. c. 57), um zunächst die Litterarhistoriker zu nennen, Isidor v. Hispalis[4]), Sigbert

1) In s. Gegenschrift gegen die Anathem. M. 76, 325 ff. — Er erwähnt außerdem den Brief an Acacius v. Ber. (Syn. 59) und De adorat. (bei Anastas. Sinait. Hodeg. c. 22 M. 89, 343.)

2) Vgl. ep. ad Joan. Ant. M. 83, 1484, ad Andream Samos. 1487, ad Himerium 1487.

3) Vgl. ep. ad monaster. 1416 ff, ad Alexandr. Hierap. 1473, ad Rufum 1476, ad Joan. Ant. l. c.

4) De viris illustribus liber M. P. l. 83, 1081 ff. übergeht

v. Gembloux[1]), Honorius v. Autun[2]) lassen sie unerwähnt. Wenn dieses Schweigen sich aus der Dürftigkeit ihrer Nachrichten über die litterarische Thätigkeit Cyrill's überhaupt erklärt, so ist doch das Schweigen des Photius schon wegen seiner großen Belesenheit von mehr Belang. Er bespricht in s. Bibliotheka den Thesaurus Cyrill's (cod. 136 M. 103, 416) und besonders die Streitschriften gegen Nestorius, die Briefe an denselben (cod. 169), die fünf Bücher gegen ihn (codd. 49. 169), erwähnt das Scholion, die 2 Erklärungen des Nikänischen Symbolums, die Briefe an Valerian, Acacius v. Melit., Acacius v. Scythopol. und ἕτεραι διάφοροι (cod. 169, 496); über den eigenartigen Stil Cyrill's äußert er sich an zwei Stellen (a. a. O.) Gerade dieser Umstand aber macht es unwahrscheinlich, daß Photius die fragliche Schrift einfach übergangen habe.

Eingehende Berücksichtigung verdienen jene Schriftsteller, welche in den großen christologischen Streitigkeiten des Orients auftraten. Wurden hiebei noch andere ältere Väter mit in die Kontroverse hineingezogen, so war es besonders Cyrill's Lehre, die am häufigsten zur Diskussion kam. Auf diese beriefen sich die Monophysiten[3])

Cyrill vollständig.

1) De Scriptorib. eccles. c. 4 M. P. l. 160, 552 erwähnt nur eine Arbeit Cyrill's über den Ostercyklus.

2) De Luminaribus Ecclesiae l. 2. c. 56 (M. P. l. 172, 217) wiederholt die Angaben v. Gennadius.

3) Eutyches selbst auf der Synode v. Konstant. 448 (Mansi VI, 745. 809) und in s. expositio fidei (a. a. O. 632) desgl. seine Anhänger auf der Räubersynode (Mansi VI, 676. 846), in der Collatio Cathol. cum Severianis Mansi VIII, 820 — Vgl. Vigilius Taps: Contra Eutych. l. 5 n. 25 M. P. l. 62, 153 — Facundus: Pro defensione trium capitulor. l. 1 c. 5 M. P. l. 67, 551 f. — Eulog. Alex. bei Photius cod. 230. M. 103, 1028.

alsbald nach Cyrill's Tod und nahmen ihn selbst als Urheber ihrer Lehre für sich in Anspruch.

Dieser Behauptung, die bei einseitiger Betonung verschiedener Stellen aus Cyrill'schen Schriften und besonders mittelst falscher Interpretation der Formel „*Μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*" den Anschein der Wahrheit leicht gewinnen konnte, traten die Verfechter des orthodoxen Glaubens mit aller Entschiedenheit entgegen. Gleich beim ersten Kampfe mit dem Eutychianismus hoben die Synode v. Konstantinopel [1]), Papst Leo der Große [2]), Flavian (ep. ad. Leon. M. P. L. 54, 723) und besonders die Synode v. Chalcedon [3]) die Uebereinstimmung der Lehre Cyrill's mit der der andern Väter hervor. Auf seine Schriften gehen sie aber nicht näher ein; nur die bekanntesten Briefe Cyrill's, der 2. an Nestorius und das Friedensschreiben an Johannes v. Antioch. [4]), einmal auch der Brief an Succensus [5]) finden

1) Vgl. die Akten derselben im Konzil v. Chalcedon Mansi VI, 652. 73. 86. 89 etc.

2) Er erwähnt öfters den 2. Brief an Nestorius ep. 69 ad Theodos. M. P. l. 54, 891; ad Ravenn. 886; ad Pulcher. 895; ad Leon. Aug. 1187. Er preist Cyrill's Lehre als regula fidei (a. a. O. und ep. ad Marcion. 1079).

3) Vgl. Mansi VI, 677. 79 etc; act. 2, 953; act. 5 VII, 104. Vgl. daselbst die auf das Konzil bezügl. Schreiben; die ep. episc. Armeniae (588) erwähnt den Brief an Johannes und die Anathematismen.

4) Auf der Synode v. Konst. wurden sie verlesen Msi. VI, 657. 60. — Ebenso auf der v. Chalcedon VI, 960 und ein eingehender Vergleich mit dem Briefe Leo's d. Gr. angestellt 971 ff. vgl. Mansi VII, 8—48.

5) In der Allocutio Conc. Chalcedon. ad Marcion. Mansi VII, 472. — Auf diesen Brief folgen mehrere Väterstellen, worunter auch Citate aus Cyrill's Scholien und einer Schrift: De Incarnatione (Mansi VII, 969). Nach Mansi sind sie dem Briefe Leo's

Erwähnung. Auf der Konferenz der Katholiken mit den Severianern [1]) und der V. allgemeinen Synode [2]) wurde eine größere Anzahl derselben angeführt; die einzelnen Kirchenschriftsteller aber der 2 ersten Jahrhunderte nach Cyrill berücksichtigen seine Schriften in größerem Maße als die aller andern Väter. Die Gegner der Monophysiten Maxentius [3]), Justinian [4]), Eustathius [5]), besonders Ephrem v. Antiochien [6]) Eulogius v. Alexandrien [7]) und Leontius

ad Leon. August. ep. 97 entnommen. Die letztere Schrift ist nicht die in Frage stehende, sondern die Scholien. Vgl. Schol. c. 13 und 25. M. 75, 1385. f.

1) Es wurden genannt Cyrill's Briefe an Nestorius (Mansi VIII, 820. 22), an Johann v. Ant. 821 ff., an Eulogius 825, Succensus, die Schriften gegen Theodoret und Andreas 820, gegen Diodor und Theodor, gegen Julian 830, gegen das orient. Konzil 820, endlich die Anathemat.

2) Die Akten erwähnen (resp. citieren) die Briefe an Nestorius (Mansi IX, 308. 21), an die Mönche, 246, an Acacius 246, an Lampo 244, an Johann 265, an Proclus 268, die Schriften gegen Theodor 231—40 etc.

3) Er erwähnt Cyrill's Auszüge aus den Vätern M. 86 I, 77 und die Anathem. 80. 83.

4) In seinen Werken: Contra Monophys. und Adv. capitula kommt eine große Anzahl vor: der Thesaurus M. 86 I, 1112. 48., die Kommentare in Levit. 1008, in Joannem, 1112, die Schriften Adv. neg. Deip. 1132, Adv. Nestor. l. 3, 1108, Adv. Theod. Mops. 1029, adv. Synus. 940, adv. Theodoret. 1068, Adv. Anthropom. 967, de recta fide ad Theodos. 1037. 1109, die Scholien 1004. 1116 und 4 Briefe.

5) Er citiert die Schrift Adv. Synusiast. (De duab. naturis M. 86 I, 940), ad Alexandrin. 941 und die Briefe an Eulogius und Succensus 905. 28.

6) Dieser Schriftsteller, von dem nur Auszüge bei Photius auf uns gekommen, berücksichtigt Cyrill am meisten. Photius hat die Namen der Schriften Cyrill's, die er citiert und einige Citate erhalten. Ephrem kannte darnach die Kommentare Cyrills in Psalmos (Phot. cod. 229 M. 103, 989), Zachar. 1009, in

v. Byzanz[1]), ferner Anastasius Sinaita[2]), Johannes

Malach. 997, Levitic. 1013, Jesaiam 989, Matthaeum 1008. 12. 13, Joan. 973. etc., ep. ad Hebr. 989 etc., die Schriften: De incarnatione. 989. 96. 97. 1009, Adv. Nestor. 1000 etc, Contr. Synusiast. 981, de exposit. fidei 977. de impassibilit. 989, de passione 989, de fide 1008, de adorat. 997 etc, den Thesaurus 989. 96. 97 etc, die Scholien 989 etc, die Apolog. der Anath. 980, die Briefe an Nestorius 977. 89, an die Orientalen 993, Acacius 996 etc, Eulogius 976 etc, Succensus 972. 96 etc, die Anathemat. 1004, die Abhandl. ad reginas 989. Er erwähnt überdies die Schriften Cyrill's im allgemeinen 993. etc. und eine unbenannte Stelle 992.

7) Nach den Auszügen des Photius benützte er nebst 4 schon öfters genannten Briefen die Schriften: Adv. negant. Deip. (Phot. cod. 230 M. 103, 1049), ad reginas, homil. post Paul. Emes. 1032 f. quod unus Christ. 1044, Adv. Theodor. Mops. 1053, Thesaur. 1041. 56, nebst den Auszügen aus den Vätern 1040 f. 49 und den Anath. 1049.

1) Einer von den mit den Schriften Cyrill's vertrautesten Schriftstellern. Die Citate in der v. Mai publizierten Schrift Contra Nestor. et Eutych. hat dieser bis auf zwei übergangen, weil sie aus bekannten Schriften stammen; die beiden andern Schriften Contra Monophys. und de sectis enthalten eine große Anzahl v. Citaten aus Thesaur. (M. 86 II, 1833), de adoratione 1840, Glaphyr. 1820, Anathem. 1224, Apolog. anath. 1820, Adv. Nestor. 1824. 29, epist. de Incarnat. 1829, liber textuum 1832, Schol. 1781. 1824, ep. ad Joan. Ant. 1829. 33, ad Acacium 1796. 1857, ad Eulog. 1813, 2 ad Succens. 1809, ad Sixtum 1832, Dial. q. unus Christ. 1840. 1260, apolog. ad Alexandr. 1832, de fide 1832, Adv. Diodor. et Theodor. 1221. 56, responsa ad objecta 1861, Comment. in Zachar. 1157, Matth. 1356, ep. ad Hebr. 1356. 1824 etc, contra Julian. 1840 — Außerdem 2 nicht näher bezeichnete Stellen 1817. 21. Dieser Schriftsteller scheint übrigens früher gelebt zu haben, als man gewöhnlich annimmt.

2) Er erwähnt außer einer nicht benannten Stelle Cyrill's Thesaur. (Hodeg. c. 8) M. 89, 124, de adoratione 329, de Trinitate 181, anath. 292, Schol. 168, ad regin. 153, adv. Nestor. 197, adv. Theodoret. 136, expl. Symb. 117, contr. Julian. 348, com. in ep. ad Hebr. 176, die Briefe ad Joan. 120. 52, ad Eulog. 124. 45. 73 etc, ad Succens. 168. 73. 81. etc.

Damascenus[1]) haben sehr zahlreiche Citate aus Schriften Cyrill's. Desgleichen berufen sich die Verteidiger der Synode v. Chalcedon im Dreikapitelstreit, Papst Vigilius[2]), Facundus v. Hermiane[3]), Fulgentius Ferrandus[4]),

---

1) Der letzte Kirchenvater des Orients kennt auch viele Schriften Cyrill's. Er citiert: Glaphyr. in Levitic. (Contra Jacob. M. 94, 1500), de Trinitate dial. ibid., Schol. 1469, adv. Theodoret. (De fid. orthod. l. 3. c. 11. 1025), allocut. ad Alexandrin. 1496, de fide 1497 und die Briefe ad Joan. 1497, ad Acac. Melit., ad Acac. Scythop., ad Succens. 1461. 1500. etc.

2) In s. 2 Konstitutionen erwähnt er Cyrill's Anathemat. Mansi IX 99. 100 etc, explanat. anath. ibid, ep. ad Joan. 93. Den früheren Lateinern lagen die Schriften Cyrills ferner; doch citiert Vigilius v. Taps. den 3. Brief an Nestor. (Contr. Eutych. l. 5. M. P. l. 62, 152. 54), die Anath. 149. Scholien, 150 und erwähnt Cyrill's Lehre l. 1, 104; l. 5, 137. — Petrus Diakonus citiert die anath. (De Incarn. et gratia M. l. c. 85. 86. 88) und 2. ad Succens. 84 — Gelasius und Hormisdas erwähnen in ihren Decret. de recipiend. libris die Opuscula Cyrill. Alexandr. unter denen »quae in Eccl. cath. recipiuntur«. (Epist. R. P. ed. Thiel I, 457. 934. — Kassiodor zählt Cyrill den Erklärern der ganzen hl. Schrift bei (Institution. divin. lect. M. P. l. 70, 1107); außerdem citiert er aus dem 4. und 5. B. Adv. Nestor. 125. 53. u. d. Psalmencom. Aus derselben Zeit stammt die Uebersetzung des 3. Brief. an Nestorius v. Dionysius Exiguus M. P. l. 67, 12 ff., dessen Angabe, dieser Brief sei den Lateinern bis auf ihn unbekannt gewesen, schon von den Ballerini (ed Opp. Leon. Magn. M. P. l. 54, 725) zurückgewiesen worden. — Auch Pelagius II. citiert die Anathem. und d. Br. an Acacius (ep. ad Eliam Aquil. Mansi IX, 450. 45).

3) In der Schrift pro defensione trium capitulor. erwähnt er die anath. M. P. l. 67, 666, Schol. 816. 17, homil. post Paul. Emes. 554, interpret. capitul. 606, epp. ad Joan. Ant. 553 etc. ad Acac. 818, ad Procl. 529. 30, ad Attic. 608, Adv. Theod. Mops. 581 etc, Com. in Jes. 819, in Joan. 820 f. in Matth. 819, in ep. ad Hebr. 818.

4) Er erwähnt nur die Interpret. anath. M. P. l. 67, 924.

Liberatus Diacon v. Carthago [1]) Rusticus v. Rom [2]), sowie Maximus [3]) und Sophronius v. Jerusalem [4]) in ihren Schriften gegen die Monotheleten, endlich die I. Lateran- [5]) und VI. öcumenische Synode [6]) auf Cyrill's Lehre, die sie mit zahlreichen Citaten belegen. Bei allen

---

1) Sein Breviarium caus. Nestor. et Eutych. erwähnt in ihrer chronologischen Reihenfolge: 1—3 ep. ad Nestor (M. P. l. 68, 975 ff.), ad Coelest., defloratio libror. Nestor., libellus Cyrilli et Memnonis, homil. post Paul. Emis., ep. ad Joan. Ant., ad Eulog., Valerian., Acac., adv. Theodoret., Adv. Diodor. et Theod., De Incarnat.

2) Derselbe kennt Cyrills »epist. synod. (Contra Acephal. disputatio M. P. l. 67, 1171), ep. ad Nestor. 1173 etc, adv. Nestor. 1203, expositio capitulor. 1194, epistolaria hypomnistica 1176, ep. ad Joan. Ant. 1176, omnia conscripta« 1172.

3) Vgl. Citate aus: Thesaur. (M. 91 Opusc. theolog. 164. 68), dial. c. Hermia 124, adv. Nestor l. 2. 472, Adv. Andream Samosat. 472, Schol. 488, com. in Joan. 104. 24 etc. endlich aus verschiedenen Briefen 121. 477. 81. etc. Außerdem gibt er viele Stellen ohne nähere Bezeichnung S. 81. 85. 176. 253. 725. 840. 952 etc., aber keine aus unserer Schrift.

4) Er spricht einigemal von *πάντα τὰ θεῖα τε καὶ θεόσοφα συγγράμματα* Cyrills (ep. syn. ad Serg. M. 87. III, 3188. 89 und citiert ep. ad Nestor., ad Orient. und die Anathem. 3188.

5) Auf derselben kamen in Erwähnung Thesaur. (Mansi X 1076. 93. 1105) dial. c. Herm. 1077. 80, anath. 996. 1040. 53, com. in Joan. 1076. 80. 95, in Mtth. 1093. 80, in ep. ad Hebr. 1105.

6) Auf dieser Synode wurden die Briefe an Nestor. von neuem approbiert Mansi XI, 357, seine *πάντα . . συγγράμματα* lobend erwähnt 480. 97, die Schriften gegen Theodor, Theodoret, Andreas v. Samos. und Nestor. unter dem Anathem zur Annahme vorgelegt 568, die Abhandlung De recta fide ad Theodos. zum Teil vorgelesen 216 und folgende citiert: Thesaur. 260. 409. 708 etc. Com. in Joan. 412. 13. 20, in Mtth. 412. 384, Adv. Julian. 409 und 2 Stellen ohne nähere Bezeichnung 704. 708.

diesen Schriftstellern [1]) aber sucht man vergebens ein Citat aus der in Frage stehenden Schrift. Ephrem v. Antioch. führt allerdings eine Schrift *περὶ ἐνανθρωπήσεως* auf; aber das so bezeichnete Citat, das Photius an einer Stelle wiedergegeben hat, ist wörtlich aus der Abhandlung Cyrill's de recta fide ad Theodos. entnommen [2]). Die abweichende Bezeichnung bei Ephrem erklärt sich hinlänglich aus der Einleitung dieser Schrift, wo es heißt: *εἰπεῖν πειράσομαι τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*

1) Beachtung verdienen noch die Collectanea incerti auctoris contra Severianos et Acephalos, die Citate aus Cyrill's Schriften: Contr. Synusiast. (Magna Bibl. Patrum Lugd. IV, 1109), serm. de fide 1111, ep. ad Oriental. (l. c.), adv. Nestor. 1115, com. in Joan. 1114 enthalten. — Eine andere von Mai zuerst edierte Schrift: *Λόγοι τῶν ἁγίων Πατέρων* betitelt, verbreitet sich auch über die christologischen Häresien. Obgleich Mai viele bekannte Väterstellen übergangen hat, enthält sie noch eine große Anzahl Cyrill'scher Citate aus den Thesaur. (Mai: Script. Vet. nov. coll. VII, 33. 57), com. in Psalm. 51, Schol. 29, ep. 2 ad Nestor. 32, Adv. Nestor. l. 2. 34, Adv. Andream Samos. 8. 10, Adv. Theodoret. 31, 2 ad Succens. 62, ad Valerian. 62., ad Alexandr. de fide 7. 8. 18. 46, contr. Synusiast. 10. 15. 27., Anath. 31. 56, Com. in Mtth. 10. 25. 26, in ep. ad Hebr. 8. 18. 24. 25 und einige unbenannte Stellen 36. — In dem ebenfalls von Mai herausgegebenen Leontii et Joannis Rerum Sacrar. l. 2. wird Cyrill's Schrift adv. Diodor. einmal genannt, besonders aber mehrere Stellen aus den verlorenen Büchern gegen Julian mitgeteilt. Vgl. Script. Vet. N. C. VII, 74 ff. — Mai nennt endlich noch 2 andere Werke: Apologia conc. Chalcedon. Joannis Caesariensis, aus der er Fragmente der Kommentare zu Mtth. und I Cor. gezogen hat (Nov. Bibl. PP. II, 455) und Juliani Halicarnensis anathemata et Severi Antiocheni responsa, die auch Citate aus Cyrill enthalten sollen. Beide sind noch nicht herausgegeben worden. Mai hätte ein Citat aus unserer Schrift wohl nicht unbeachtet gelassen.

2) Vgl. Phot. cod. 229 M. 103, 1009 mit De recta fide ad Theodos. n. 38 M. 76, 1189. 92.

τοῦ Μονογενοῦς (n. 4 M. 76, 1140). Ebenso verhält es sich mit dem Citat des Leontius v. Byzanz aus einer ἐπιστολὴ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως: diese Stelle ist eine von den Vätern oft angezogene Aeußerung Cyrill's in seinen Scholien. Liberatus endlich erwähnt (a. a. O.) auch eine Schrift De Incarnatione neben den 3 Büchern Adv. Diodor. et Theodor. Welches Werk Liberatus damit meint, ist ungewiß; unsere Schrift aber kann dies nicht sein, da er ihre Abfassung in eine Zeit verlegt, wo Diodor und Theodor bereits in die nestorianischen Streitigkeiten hineingezogen worden waren. Die ganze Anlage der fraglichen Schrift schließt aber, wie sich zeigen wird, ihre Abfassung durch Cyrill in jenem Zeitpunkt aus.

Bedenkt man nun, mit welchem Nachdruck die Zweiheit der Naturen wiederholt in der Schrift περὶ ἐνανθρ. betont wird (vgl. c. 31: δύο μὲν τὰς φύσεις εἶναι καὶ μεμαθήκαμεν καὶ διδάσκομεν; c. 32: οὐ τὰς φύσεις τοίνυν συγχέομεν, οὐδὲ κρᾶσιν ποιητοῦ καὶ ποιήματος δογματίζομεν), so muß das Schweigen derjenigen Schriftsteller besonders, die Cyrill gegen den Vorwurf des Monophysitismus in Schutz nahmen, geradezu als unerklärlich bezeichnet werden. Zur Entkräftigung jener Anschuldigung bringen die oben genannten Autoren, besonders Ephrem v. Ant. und Leontius v. Byz. zahlreiche Citate selbst aus Schriften, die nunmehr ganz verloren oder nur mehr fragmentarisch vorhanden sind; unsere Schrift lassen sie ganz außer Acht, und doch mußten ihnen Stellen wie die obigen ihrer Klarheit und Bestimmtheit wegen doppelt willkommen sein, um auch den letzten Schein von Berechtigung für das Vorgehen der Monophysiten zu entfernen. Was lag näher, als ein Hinweis auf K.

35 unserer Schrift, wenn der „Häretiker" im Dialog v. Rusticus aus dem ausschließlichen Gebrauch des Ausdruckes *θεοτόκος* von Seite Cyrill's den Schluß zog, demzufolge sei in Christo nur eine Natur (una natura composita) anzuerkennen? Rusticus antwortet nicht, Cyrill habe auch den Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* gebraucht, er ergeht sich vielmehr in einer langen Erörterung, um zu beweisen, daß Cyrill und die Väter Menschliches und Göttliches mit einander nicht vermischen (C. Acephal. M. P. L. 67, 1171). Wie leicht hätte auch Leontius v. Byz. die Behauptung, Cyrill habe den Ausdruck *δύο φύσεις* nicht gebraucht, mittelst der oben citierten Stellen zurückweisen können. (Adv. argum. Severi M. 86 II, 1929). Man erklärt sich ebensowenig, warum er zum Beweise, daß Cyrill dem *ἀναλαβεῖν* einen doppelten Sinn gebe, und nur den nestorianischen von der Annahme eines persönlichen Menschen verwerfe, wohl 2 Stellen aus dem Thesaurus anführt (ap. Phot. cod. 230 M. 103, 1044. 56), unsere Schrift aber, worin das Wort *ἀναλαβεῖν* häufiger als in irgend einer Schrift Cyrill's vorkommt, übergeht. Auffallend ist es auch, daß die Verteidiger der Dreikapitel dasselbe thun. Wenn z. B. Facundus v. Hermiane (a. a. O.) bei seiner Beweisführung, daß in den Schriften Cyrill's manche Anklänge an Theodor's Christologie sich vorfänden, 10 Stellen aus verschiedenen Schriften bespricht, und die Schrift *περὶ ἐνανθρ.*, die ihm mehr als alle andern beweiskräftig erscheinen mußte, gänzlich ignoriert, so ist hieraus wohl zu folgern, daß er sie nicht als ein Werk Cyrill's kannte.

Bei Anlaß des Adoptianismus, dieses Nachspiels der großen christologischen Kontroversen im Abendland

wurden die Werke Cyrill's neuerdings auf der Synode v. Frankfurt [1]) und in den Schriften Agobard's v. Lyon [2]), des Paulinus v. Aquileia [3]) und Alcuins [4]) gegen die Urheber der Irrlehre [5]) herangezogen, ohne daß jedoch von unserer Schrift, die den Adoptianismus offen verwirft (z. B. c. 31 M. 75,1472: *οὐδὲ υἱοὺς δύο ἀντὶ τοῦ Μονογενοῦς κηρύττομεν καὶ δογματίζομεν*), irgend eine Erwähnung geschehen sei [6]).

1) Vgl. die Ep. Synod. ad episc. Hispan., wo jedoch nur der Brief an Eulogius citiert wird (Mansi XIII 895).

2) Er erwähnt anath. (Adv. Felic. Urgellit M. P. l. 104, 41), epilus. anath. 41. 42, adv. Theodoret. 40. 41. 43 und einige unbenannte Stellen 48. 57. 58.

3) Seine Schrift Contr. Felic. Urgel. enthält nur eine Stelle aus einem Brief an Nestor. M. P. l. 99, 462.

4) Adv. Elipand. l. 3. n. 13 sagt er, er könne auch Zeugnisse aus Cyrill anführen; im 4 Buche citiert er: ep. ad mon. M P. l. 101, 290. 91, ad Nestor. 290, »synodales libellos« 290. — Benediktus v. Aniane Adv. Felician. impietatem M. l. c. 1399 ff. erwähnt keinen Kirchenvater.

5) Felix v. Urg. selbst stützt sich in seiner auf der Synode zu Aachen abgefaßten Confessio fidei bei der Abschwörung seiner Irrlehre auf mehrere Stellen aus Cyrill, ohne Angabe der Schrift. M. P. l. 96, 886.

6) In dem fast gleichzeitigen Bilderstreit im Orient wurde Cyrill auf der VII. allgem. Synode (vgl. die Citate aus dem Com. zu Mtth. Mansi XII, 1068, den Anathem. und den Brief. ad Maxim. und ad Gennad. 1027) und von den Gegnern der Ikonoklasten, Joh. Damascenus (citiert in De Imagin. orat. 3: Thesaur. M. 94, 1368, Glaphyr. 1368, de recta fide ad Theodos. ibid. com. in ep. ad Hebr. 1369), und Nicephorus v. Konstantinopel (erwähnt: Thesaur. im Antirrhetic. adv. Constant. Copron. M. 100, 413, 3 ad Nestor., ep. ad Orient. 321, com. in ep. ad Roman. 422. 23) als Zeuge der kirchlichen Lehre angeführt. Doch das Verschweigen der fragl. Schrift ist hier leicht erklärlich. — In der im 8. und 9. Jahrhundert zwischen Lateinern und Griechen geführten Polemik fand Cyrill wenig Beachtung. Aeneas v. Paris

Erst im zwölften Jahrhundert begegnen wir einem Zeugnis für die Autorschaft Cyrills. Euthymius Zigabenus, ein byzantinischer Theologe, der unter dem Namen Panoplia Dogmatica eine große Sammlung von Väterstellen über verschiedene Lehrsätze veranstaltete, nahm in dieselbe mehrere Kapitel aus der Schrift περὶ ἐνανθρ. auf, die er ausdrücklich als ein Werk Cyrills bezeichnet [1]). Dieses Zeugnis wäre für uns sehr wertvoll, besäße es die nötige Autorität. Da es aber von einem Kompilator herrührt, der vermöge seiner rein äußerlichen Arbeit wenig Veranlassung finden konnte, die Echtheit der Werke, die er benutzte, zu untersuchen, und überdies aus einer Zeit stammt, zu welcher die Kritik zumal im Orient

---

(libr. adv. Graec.: ep. Cyr. ad Nestor. M. P. l. 121, 702), Ratramnus (Contra opposita Graecor. ibid), Smaragdus (in der Praefatio zu den Collectiones epist. et evangel. nennt er Cyrill unter den Vätern, deren tractatus und sermones er benutzt habe M. P. l. 102, 13), Theodulph (er führt den 3. Brief an Nestorius und die Apologie gegen Theodoret an: de Spiritu sto M. P. l. 121, 702) sind in dieser Beziehung äußerst dürftig. — Die Citate Hinkmars v. Rheims s. bei Schrörs: H. v. R. S. 173. Nicetas v. Byz. der auch dem 9. Jahrh. angehört, erwähnt in s. Refutatio regis Armeniae nur den Brief an Eulogius (M. 105, 609) den 2. an Succensus 612, eine unbezeichnete (aus dem 2. B. Adv. Nestor. stammende) Stelle 620, endlich eine Aeußerung ἐκ τοῦ περὶ Τριάδος λόγου 621, die jedoch nicht aus der mit unserer Schrift zusammenhängenden περὶ τῆς . . Τριάδος entlehnt ist. — Aus dem 10. Jahrhundert fand ich nur bei Oecumenius gelegentliche Citate Cyrill's (aus den Kommentaren z. Hebräerbr. M. 119, 32. 119. 297 etc. z. Hagg. l. c. aus den Schol. 164) in s. Erklärungen zu den Apostelbriefen. Das 11 Jahrh. bietet meines Wissens kein Citat aus Cyrill.

1) c. 15—17 (tit. 14 M. 130, 925 ff.); c. 18. 19 (ibid. 905 ff.). Er citiert außerdem: Thesaur. (tit. 11, 625 ff.), de Trinitate (ibid. 625), ad Theodos. (tit. 9, 325), Comm. in Joan. (tit. 10, 327; 11, 619. 65) in ep. ad Rom. (tit. 15, 952) ad Galat. und ad Hebr. 957.

vielfach verschwunden war, so kann man ihm keinen kritischen Wert beilegen.

Bei einem andern Schriftsteller des zwölften Jahrhunderts kommen als Citat aus einer nicht näher bezeichneten Schrift Cyrill's die Worte: „δύο τὰς φύσεις εἶναί φαμεν", die an eine schon erwähnte Stelle unserer Schrift stark erinnern: δύο μὲν τὰς φύσεις εἶναι καὶ μεμαθήκαμεν καὶ διδάσκομεν (c. 31). Dasselbe Citat aber, das Theorianus [1]) nebst andern in seinem Colloquium cum Catholico Armeniorum seinen Gegnern entgegenhält, findet sich bei Anastasius Sinaita mit der Angabe, es sei dem Brief an Succensus entnommen (Hod. c. 8 M. 89, 168). Thatsächlich stehen jene Worte in dem 1. Brief an Succensus mit dem Zusatz „τὰς ἑνωθείσας" (77,233 A) [2]). Von andern gleichzeitigen Autoren gibt Hugo Eterianus einige Citate aus Cyrill [3]); Antonius Melissa aber benutzt seine Schriften sehr spärlich [4]).

In den drei folgenden Jahrhunderten wandte sich die Aufmerksamkeit der Theologen Cyrill wieder in er-

1) Magn. Bibl. PP. II, 463; er citiert auch d. Com. z. Levit. 449, die Schrift. Adv. Nestor. 441. ad regin. 479, ad Eulog. 448 etc. ad Joan. 479, 1 ad Succens. 448. 54, 2 ad Succens. 441. 48 etc.

2) Anastasius (c. 10, 184) spricht von der Fälschung dieser Stelle seitens der Monophysiten. Es stießen mir auch bei mehreren andern Autoren Bemerkungen auf, welche die kritische Integrität der Schriften Cyrill's in ein schlechtes Licht stellen. Wir kommen auf diese Frage andern Ortes zurück.

3) Seine Schrift De haeresibus Graecorum enthält Citate aus: De adorat. M. P. l. 202, 393, ad Hermiam 328, etc. Anselm v. C. (Contra Graec. liber de process. Spir. M. P. l. 158, 285 ff.) und Hugo v. St. V. (Summa Sententiar.) berücksichtigen Cyrill nicht.

4) Vgl. s. Loci communes M. 136, 966. 1078. 1174.

höhtem Maße zu. Dieser spricht sich nämlich über die Frage von der Prozession des hl. Geistes, die damals im Vordergrund der theologischen Kontroversen stand, sehr deutlich im Sinne der katholischen Lehre aus [1]). Es hatten daher die griechischen Theologen, die vor dem Florentinum und während desselben für die Lehre der Abendländer auftraten, Konstantinus Melitessiotas [2]), der Patriarch Johannes Veccus [3]), Manuel Caleca [4]), Demetrius Cydonius [5]), Theodorus Agallianus [6]), Michael Glyca [7]), Gregorius Scholarius [8]), Gregorius Mamma [9]), sowie die Verteidiger der Union Gennadius (vgl. M. 160, 500. 620. 687. 88), Joseph v. Methone (M. 159, 1005. 56. 73. 1132. 1352 rc.), Kardinal Bessarion (M. 161, 181. 265. 302. 593 rc.), endlich Georg v. Trapezunt (M. 161, 777. 84. 85. 96. 97) häufig Anlaß, sich auf Schriften Cyrills sowohl christologischen als andern Inhalts zu berufen [10]). Sie lassen aber selbst die öfters genannte Ab-

1) Vgl. Adv. Nest. l. 4. c. 3. 76, 184; anath. 10; hom. X 77, 620; II ad reg. n. 34. 51. 76, 1380. 1408.

2) Vgl. M. 141, 1149. 60. 80 etc.

3) In den Schriften, die er später zur Herbeiführung der Union verfaßte, citiert er öfters Cyrill M. 141, 517. 633. 616. 548 etc. etc.

4) Vgl. M. 151, 37. 48. 91 ff. 108. 118. 148. 365. 519.

5) Vgl. M. 154. 894. 936. 37. 48. 866.

6) Vgl. M. 158, 10. 18. 19. 26.

7) Es ist ungewiß, wann er gelebt, die einen verlegen ihn in das 12. Jahrh. (Harleß in der Bibl. Graec. v. Fabric. IX, 199), die anderen in's 15. (Leo Allatius, Oudin, Labbé). Er hat viele Citate Cyrill's meist aus exegetischen Schriften M. 158, 165. 236. 44. 59. 70. 84. 352. 413 etc.

8) Vgl. Refutat. Marci Ephes. M. 161, 13. 97. 104. 112. 121.

9) Vgl. Apolog. c. Marci Ephes. confession. M. 160, 40. 45. 60. 65. 68. 72. 120. 221. 248 etc.

10) Auf der Synode v. Florenz selbst wurden Cyrills Schriften

handlung περὶ Τριάδος, womit unsere Schrift zusammenhängt, unerwähnt, obgleich mehrere Kapitel derselben (19—23) der Lehre vom hl. Geiste gewidmet sind. Dasselbe gilt von dem mit den erstgenannten ungefähr gleichzeitigen Historiker Nicephorus Callisti[1]) und den Compilatoren Nicetas Choniatas[2]), Johannes[3]), Johannes Monachus und Georgidas[4]): nirgends eine Nachricht von der fraglichen Schrift oder ein Citat aus derselben als einem Werke Cyrill's.

Wir sind mit der Untersuchung des äußern Beweismaterials, soweit es uns zugänglich, zu Ende[5]). Als Resultat derselben ergibt sich, daß nur Euthymius Zigabenus und die vatikanische Handschrift für die Autorschaft Cyrill's geltend gemacht werden können. Das Ungenügende dieser äußeren Bezeugung fällt bei der ungewöhnlichen Beachtung, die Cyrill vor den meisten

oft citiert. Vgl. Harduin IX, 56. 70. 82. 95. 102. 62. 227. 43. 47 etc. 329. 45. 53 etc. etc.

1) Vgl. Hist. Eccl. l. 14 c. 33—35 Lutet. 1640 II, 508 ff.).

2) In s. Expositio eorum, quae a theologis de Deo dicuntur hat er Cyrill fleißig benutzt M. 152, 798. 867. 940 etc.

3) Vgl. Thesaur. orthod. fidei M. 139, 1419 ff.; 140, 36.

4) Vgl. Boissonade: Anecdota Graeca Paris 1829 S. 18. 70. 85. 97.

5) Nach Assemanni (Biblioth. orient. II, 136 not.) citiert Johannes Patr. (synod. ad Memnam), sowie Gregorius Bar — Hebraeus (S. 295) einige Werke Cyrill's. — Von den Scholastikern läßt sich kein Aufschluß über unsere kritische Frage erwarten. Thomas v. A. citiert (in II. Sentent. Paris 1659 S. 445) eine Stelle aus dem Thesaurus über den Primat, die sich darin nicht vorfindet. Vgl. Ceillier XIII, 271; Dupin: Nouvelle Bibliothèque des auteurs éccl. III. 2, 44; Bossuet: Defens. decl. Cler. gall. I. l. 10. c. 16. Eine ähnliche Stelle fand ich bei Joseph. Methon. (M. 159, 1352: Defensio conc. Florent. c. 5. n. 11) auch als Citat aus dem Thesaur.
— Thomas citiert in s. Catena aurea Cyrill öfters, besonders den Lukaskommentar.

andern Vätern in den späteren Jahrhunderten fand, schwer gegen die Echtheit unserer Schrift in die Wagschale. Dabei kommt überdies in Betracht, daß die andern von Mai aufgefundenen Schriften Cyrill's (den kurzen Dialog mit Nestorius, den ich auch für unecht halte, ausgenommen) sämmtlich durch Zeugnisse älterer Schriftsteller hinsichtlich ihrer Echtheit verbürgt sind [1]).

Wenden wir uns indessen, um volle Sicherheit zu erlangen, der Betrachtung der inneren Gründe zu, die bei dieser Sachlage ausschlaggebend sein müssen.

Bekanntlich weist Cyrill besonders in christologischer Beziehung eine Entwicklung auf, welche die Einteilung seiner Schriften in 2 Klassen bedingt, je nachdem sie vor oder nach dem Auftreten des Nestorius verfaßt sind. Dieser Umstand bringt es mit sich, daß durch den Nachweis, ein bestimmtes Werk gehöre nicht in die eine Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Cyrill's, dessen Unechtheit noch nicht dargethan ist. Dasselbe muß auch bezüglich der andern feststehen. Betrachten wir demnach zunächst das Verhältnis der fraglichen Schrift zu den echten Schriften Cyrill's, die er nach Beginn der nestorianischen Streitigkeiten verfaßt hat (a. 428—444).

II.

Der die Christologie betreffende Hauptgegenstand unserer Schrift bietet sowohl der Terminologie, die für unsern Zweck von Wichtigkeit ist, als dem Lehrgehalt nach [2]), einen ergiebigen Vergleichungspunkt mit den hier

---

1) Vgl. oben S. 186 ff., wo wir einige neue beigebracht haben z. B. für die Schrift Adv. neg. Deipar.

2) Auf den Unterschied in der stilistischen Darstellung, die fließender, wärmer, bildreicher (vgl. die Beschreibung der menschlichen Seele c. 17. 75, 1445) erscheint und andere derartige Punkte gehe ich, soweit sie nicht schon im gegebenen Texte zum Austrage

in Betracht kommenden Schriften Cyrill's, die größtenteils auch die Lehre von der Menschwerdung behandeln [1]). In erster Linie verdient aber der Lehrsatz von der Vereinigung beider Naturen, der in den letzteren am häufigsten besprochen wird, unsere Aufmerksamkeit: hier wird es sich am klarsten herausstellen, ob das Verhältnis zwischen den genannten Schriften ein harmonisches ist, oder nicht.

Abgesehen von den allgemeinen Ausdrücken, wie *οἰκονομία* (c. 1. 8. 34. 35), *ἐνανθρώπησις* (c. 10), *ταπείνωσις* (ibid.), bezeichnet unsere Schrift die Vereinigung beider Naturen als *ἐνοίκησις καὶ ἕνωσις* (c. 18. 21. 23.

---

kommen, nicht näher ein. Jener Unterschied ließe sich zur Not aus der Bemerkung des Verfassers erklären, er wolle in fragl. Schrift nicht mit den Ungläubigen streiten, sondern den Gläubigen die Größe der göttlichen Wohlthaten schildern (c. 1, 1420).

1) Hierher gehören vor allem die polemischen Schriften gegen Nestorius und seine Anhänger, deren Zahl sehr groß ist, sodann die Osterhomilien von der 17. an, einige andere Homilien, die Schrift gegen Julian, gegen die Anthropomorphiten (vgl. die neue Ausgabe in 2 tractatus bei Pusey ed. Com. in Joan. III, 545 ff). endlich die Kommentare zum Neuen Testament, die ich sämmtlich in die 2. Periode verlege, da schon der erste derselben, der Johannescommentar (vgl. die Praef. M. 73, 16; l. 1. 20) die nestorianische Irrlehre deutlich berücksichtigt (vgl. l. 2. c. 1; l. 4. c. 4, wo auch Pusey: ed. Com. in Joan. I, 577 eine Anspielung auf die Nestorianer sieht; l. 6, c. 1; l. 9. zu c. 13, 32; l. 10. c. 1; l. 11. c. 11; l. 12. c. l. etc). Die Fragmente der übrigen Kommentare z. N. T. hat Pusey kritisch gesichtet und seiner Ausgabe des Johanneskommentars als Anhang beigegeben (III, 173 ff), die Bruchstücke der Matthäus- und Lukaskommentare ausgenommen. Letzterer ist v. R. P. Smith in syrischer (Cyrill. Alex. commentar. in Lucam quae supersunt syriace. Oxon. 1858) und englischer Uebersetzung herausgegeben worden. Durch diese Ausgaben sind viele kritische Verstöße, die in den Mai'schen Publikationen enthalten waren, beseitigt worden. Auf die Chronologie der Schriften Cyrill's, die nicht ohne Schwierigkeit ist, gedenke ich andern Ortes zurückzukommen.

28. 29. 30), **πρὸς τὴν θεότητα συνάφειά τε καὶ ἕνωσις** (c. 29), **πρὸς τὸν ἀνειληφότα ἕνωσις** (c. 21), mit ausdrücklicher Verwerfung des Ausdruckes **κρᾶσις**, an dessen Stelle **ἕνωσις καὶ συνάφεια καὶ κοινωνία** zu gebrauchen seien (c. 32. 75, 1473). Mit Vorliebe faßt aber unsere Schrift die Menschwerdung auf als *ἀνάληψις*[1]) der menschlichen Natur durch die göttliche [2]), was nicht selten konkret ausgedrückt wird als Aufnahme des Menschen durch den Gott Logos, wie in folgenden Stellen: **Θεὸς Λόγος ἄνθρωπον ἀνέλαβεν** (c.11), **ὁ Θεὸς Λόγος συνανέλαβεν ἄνθρωπον** (c. 16), **τέλειον ἄνθρωπον ἀνελάβετο Λόγος** (c. 18; vgl. c. 9. 1428). Mit starker Betonung der Integrität der angenommenen Menschennatur (**τὸ τέλειον τοῦ ἀνθρώπου** c. 21 vgl. c. 12. 1457) heißt es, der sichtbare (**ὁ ὁρώμενος ἀνθρ.** c. 21), vollkommene (**ὁ τέλειος ἀνθρ.** c. 18. 22.), angenommene Mensch (**ὁ ἐξ ἡμῶν ἀναληφθείς** c. 21 vgl. c. 18. 15.

---

1) Dies ist der stehende Ausdruck für die Vereinigung beider Naturen, meist in der Verbalform *λαβεῖν* c. 8. 18. 20. 28, *ἀναλαβεῖν* c. 8. 9. 10. 11. 12. 16. 17. 18, *συναναλαβεῖν* c. 16, *προσλαβεῖν* c. 17, neben dem nur *συνάπτειν* (c. 21. 23. 28. 29) *ἑνοῦν* (c. 30. 35), *ἐν σαρκὶ παραγίνεσθαι* (c. 16) vorkommen.

2) Ausdrücke für die göttliche Natur sind: *ἡ τοῦ θεοῦ μορφή* (c. 8. 31. 35) *θεότης* (c. 21. 28. 29. 31), *θεῖα φύσις* (c. 21), *τὸ ὄν* (c. 31), *τὸ κρυπτόμενον*, — für die menschliche: *ἡ τοῦ δούλου μορφή* (c. 8. 10. 29 etc.) *προσληφθεῖσα* (c. 10), *ἀνθρωπεία φύσις* (c. 8. 14. 10), *ἡ ληφθεῖσα* (c. 10). *ἀναληφθεῖσα φύσις* (c. 15. 28), *ἡ ἡμετέρα φυσ.* (c. 10. 28. 29), *ἡ ταπεινὴ φ.* c. 10, *ἡ φ. ἡ ἡμαρτηκυῖα* c. 15., *ἀφθαρτὴ φ.* c. 18, *ἡ ἡμετέρα ἀπαρχή* c. 12. 16, *τὸ ἐξ Ἀβραάμ* c. 21, *τὸ τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα* c. 21, *τὸ ἐκ Δαβίδ.* c. 21. *τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθέν* c. 21, *ἀναληφθὲν σπέρμα* c. 11, *τὸ ὁρώμενον* c. 21, *ἡ φύσις τοῦ ληφθέντος* c. 21, *τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τὸ τέλειον* c. 21, endlich *ναός* c. 18. 19. 23 etc. *ληφθείς* c. 13, *προσληφθείς* c. 21.

30) besitze die Gottheit mit sich vereint und verbunden (ἡνωμένην καὶ συνημμένην ἔχων ἑαυτῷ τὴν θεότητα c. 30). Christus war wie wir *τέλειος ἄνθρωπος*, mehr als wir aber hatte er *τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἐνοίκησίν τε καὶ ἕνωσιν* (c. 10). In dem Sichtbaren (*τὸ ὁρώμενον* c. 21; *τὸ φαινόμενον* c. 21) wohnt der Logos (c. 18. 21), die Gottheit (*ἐνοικοῦσα Θεότης* c. 21) als in ihrem Tempel, mit dem der Logos unzertrennlich verbunden (*ἀχωρίστως συνημμένος* c. 29). Die Gottheit ist in ihm verborgen (*κρυπτόμενος* c. 13 vgl. c. 24, 1461; 30, 1472), sie wirkt aber in ihm (*Θεότης ἐνεργοῦσα* c. 29), und so offenbart sich hinwiederum Gott in unserer Natur (*φανερωθεὶς Θεὸς ἐν αὐτῷ* c. 29).

Mit dieser Auffassung und Darstellung des Lehrsatzes von der Vereinigung der zwei Naturen steht die der späteren Schriften Cyrill's in offenem Gegensatz [1]). Schon der allgemeine Ausdruck *οἰκονομία* erscheint hier gewöhnlich mit einem Zusatz, wie *οἰκ. μετὰ σαρκός* (Adv. Nestor. l 5 c. 1. 2. 4 etc.), *οἰκ. τῆς ἑνώσεως* (Adv. neg. Deip. n. 3; adv. Theodoret. ad 8), *οἰκ. καθ' ἕνωσιν* (De rect. f. ad Theodos. n. 20. 22 etc.); er tritt aber bei Cyrill hinter andern weit häufigeren zurück, wie *ἐνανθρώπησις* [2]) *ταπείνωσις* [3]) *κένωσις* [4]) *σάρκωσις* (I ad reg. 76, 1293. 93 — in

1) Wir bringen hier, um nicht zu weitläufig zu werden, die Cyrill'sche Lehre nur in so weit zur Darstellung, als es nötig, um ihren Gegensatz zu unserer Schrift zu zeigen. Auf den Lehrgehalt der letzteren, den wir hier nur andeuten, kommen wir nachher ausführlicher zurück.

2) Schol. c. 17. 75, 1391 — epil. ad 2. 76, 305.— Adv. Nestor. l. 1. c. 8. l. 3. c. 1. etc. — I ad reg. 76, 1292 etc. Die charakteristischen Ausdrücke gebe ich wieder im Urtext.

3) ep. ad mon. 77, 24. 28 — Adv. Nestor. l. 4. c. 5. 76, 192 — in Joan. l. 3. 73, 464. Vgl. die verschiedene Auffassung De Incarn. c. 10. 75, 1433.

Luc. 72, 765) wovon beide letztere in unserer Schrift nie vorkommen. Zur näheren Bezeichnung der Vereinigung der 2 Naturen bedient sich Cyrill einer Reihe von Ausdrücken, deren keiner in unserer Schrift auch nur ein einziges Mal vertreten ist: *ἑνότης φυσική* (Hom. Pasc. 17. 77,784), *ἑνότης ἀληθινή* (ep. 2 ad Nest. 77, 45) *πρὸς ἑνότητα συνδρομή*[1]) *σύνοδος*[2]) *σύνοδος ἀληθή* (Adv. Nest. l. 2. c. 1. 76, 64), *ἑνότης κατὰ σύνθεσιν* (Schol. c. 13. 75, 1381), *ἑνότητος σύνδεσμος* (Adv. Nest. l. 2. c. 8. 76, 89), *εἰς ἑνότητα σύμβασις*,[3]), *συνδρομή*[4]). Von den parallelen Ausdrücken der fraglichen Schrift gebraucht Cyrill den ersten „*ἐνοίκησις*" nur einigemal und zwar mit der größten Vorsicht[5]); sehr oft bezeichnet er ihn als einen nestorianischen[6]), und bekämpft die häretische Ansicht, die aus der Menschwerdung eine bloße Einwohnung

4) ep. ad mon. 77 24. 28 — Adv. Nestor. l. 5 c. 5 76, 236. — Adv. Theodoret. 76, 405 ꝛc. ꝛc.

1) ep. 2 ad. Nest. l. c. — Adv. Nestor. l. 2. c. 13 — De rect. f. ad Theodos. 76, 1168. 72 — in Joan. l. 4. 73, 577.

2) Adv. Nest. l. 2. c. 11. 76, 104 — in Joan. l. 11. 74 548 etc.

3) De rect. f. ad Theodos n. 29. 76, 1173 — *σύμβασις φυσική* (Adv. Nestor. l. 2. c. 1. 76, 65), *οἰκονομική* (De rect. f. ad Theod. n. 38. 76, 1192).

4) ep. 2 ad Nestor. 77, 45 — Adv. Nestor. l. 2. c. 13. 76. 109 — De f. ad Theod. 76, 1168. 72 — in Joan. l. 4. 73, 577.

5) Schol. c. 13. 25 — II ad reg. 76, 1364 (erläutert durch *ἕνωσις ἀληθή*) — Adv. Theodoret. ad 5 76, 421 — in Joan. l. 4. 73, 649—ep. 3 ad Nestor. 77, 112: eine Einwohnung, wie sie der Seele in Bezug auf den Leib zukommt.

6) ep. ad mon. 77, 24 — Schol. c. 17 — Adv. neg. Deip. n. 7. — De rect. f. ad Theodos. n. 25 — ep. 3 ad Nestor. 77, 112 — in ep. ad Hebraeos 74, 1005.

mache [1]). Noch schroffer steht Cyrill's Terminologie dem Ausdruck *συνάφεια* gegenüber: „Wir weisen den Ausdruck *συνάφεια* zurück, schreibt Cyrill an Nestorius, weil er zur Bezeichnung der Vereinigung (*ἕνωσις*) nicht geeignet ist“ (ep. 3 ad Nest. 77, 112). Er erklärt ihn wiederholt für einen Lieblingsausdruck des Nestorius [2]), der ihn erfunden (Adv. Nestor. l. 3. c. 4 76, 152); er braucht ihn stehend, um die nestorianische Irrlehre zu bezeichnen [3]), wofür es kein besseres Wort gebe [4]). Dieser *συνάφεια* der Nestorianer setzt er im Gegensatz zu unserer Schrift, welche *ἕνωσις* und *συνάφεια* einander gleichstellt, den von den Vätern ererbten Ausdruck *ἕνωσις* (quod un. Christ. 75, 1285) entgegen [5]), allein [6]), oder mit den Zu-

---

1) Adv. neg. Deip. n. 2. 7. 14. 24 — Adv. Nestor. l. 1. c. 3; l. 2 prooem; l. 4. c. 1. 2 — II ad reg. n. 48 — adv. Theodoret. ad 1. 76, 397 — anath. 11. — epil. ad 5. 76, 305 — Schol. c. 13. 17.

2) ep. ad Coelest. 77, 85 — Adv. Nestor. l. 2. c. 8. 12 — Vgl. Nestorius: ep. 2 ad Cyrill. 77, 56.

3) Adv. Nestor. l. 2. prooem. c. 5. 12; l. 3, c. 1. 6; l. 5 c. 2 — I ad reg. n. 12 — Adv. Oriental. ad 3. 8 — ep. 3 ad Nest. 77, 112 — adv. Theodoret. ad 1. 10 — epil. ad 2. 3. — II ad reg. 76, 1380. — In der Verbalform (*συνάπτω*) vgl. ep. ad mon. 77, 17 — Schol. c. 13 — Ep. ad Valerian. 77, 257 — ad Acac. 77, 193 — explan. Symb. Nic. 77, 301 — contr. Julian. l. 4. 76, 729; l. 6, 929.

4) Adv. Nestor. l. 2. c. 1. 5; l. 3. c. 4 — II ad reg. n. 45.

5) anath. 3. 77, 120 — Adv. Nest. l. 2. pr. c. 8. — epil. ad 3.

6) Hom. Pasc. 17 n. 2. — ep. ad mon. 77, 28. 40 — Adv. neg. Deip. n. 6. 18 — Adv. Nestor. l. 2. prooem. c. 1. 6. 8 -- ep. 2 ad Nestor. 77, 45 — De rect. f. ad Theod. n. 34. 38 — Adv. Theodoret. ad 1 — Adv. Orient. ad 1. — ad Acac. Melit. 77, 192 — ad Eulog. 225 — ad Valerian. 257 — Quod un. Christ. 75, 1285 — in Joan. l. 4, c. 2; l. 11, c. 11 — in Luc. c 22. 72, 909 — in ep. ad Hebr. 74, 1004.

sätzen *ἕνωσις καὶ συνδρομή* (De rect. f. ad Theod. n. 24.), *ἕνωσις τῶν οὐσίων* (Adv. neg. Deip. n. 7), *ἕνωσις ἐν ταῖς ὑποστάσεσι* (Adv. Nestor. l 2. c. 1, 76, 25), und besonders mit den näheren unserer Schrift völlig fremden Bestimmungen: *ἀπόῤῥητος, ἄφραστος καὶ ἀπερινόητος ἕνωσις* [1]) *εἰς ἄκρον ἑν.* (Hom. Pasc. 17 n. 3), *ἀδιαίρητος ἑν.* [2]) *ἑν. ἀληθή* [3]), *ἕν. κατ' οὐσίαν* (fragm. dogm. 76, 1453), *ἑν. κατὰ φύσιν* [4]), *ἑν. φυσική* [5]), *ἑν. καθ' ὑπόστασιν* [6]).

Den weiteren auf der hl. Schrift beruhenden Ausdruck *ἀνάληψις* verwirft Cyrill nicht, er verbindet aber damit stets den abstrakten Ausdruck *σάρξ, τὸ ἀνθρώπινον* [7])

1) Adv. Nestor. l. 4. c. 5 — Adv. Orient. ad 8 — De rect. f. ad Theod. n. 44 — De Incarn. Verbi Dei 75, 1417 — in Joan. l. 11. c. 10. — in Mtth. c. 26. — Fragm. dogm. 76, 1113

2) Adv. Nestor. l. 1. c. 3; l. 2. prooem. — Quod un. Christ. 75, 1273. 88. 89 — ep. ad Acac. 77, 192, ad Valerian. 276, 1 ad Succ. 232.

3) Adv. neg. Deip. n. 9 — Adv. Nestor. l. 2, c. 1. 2. 8. 13; l. 3, c. 5; l. 4, c. 5; l. 5, c. 7 — Schol. c. 24 — I ad reg. n. 12 — II ad reg. n. 21. 45 — epil. ad 3 — Adv. Theodoret. ad 1. 10.

4) I ad reg. n. 12.

5) ep. 3 ad Nest. 77, 112 — anath. 3 — epil. ad 3. — adv. Oriental. ad 3 — adv. Theodoret. ad 3.

6) ep. 2 ad Nestor 77, 45. 48 — Adv. Nestor. l. 1, c. 1. 4; l. 2, c. 6. 8. 12. 13; l. 3, c. 4. 5; l. 5, c. 6. — ep. 3 ad Nestor. 77, 117 — Adv. Theodoret. ad 2 — I ad reg. 76 1248. 65. 1300. 1301. 16.

7) Vgl. die Redensarten *πρόσληψις σαρκός* (ep. 2 ad Nestor. 77, 48 — Adv. Nestor. l. 3, c. 1; l. 4. c. 6 — Schol. c. 13 — I ad regin. 76, 1300 — contr. Julian. l· 10. 76, 1012) *σῶμα, σάρκα λαβεῖν* (Adv. Nestor. l. 2 prooem; l. 2. c. 6 — Schol. c. 17 — Adv. Orient. ad 11 — ep. ad Valer. 77, 257; ad Acac. 192 — in Joan. l. 6. c. 1. — Contr. Jul. l. 10. 76, 1012) *ἀναλαβεῖν* (Adv. Nestor l. 2, c. 8 — in Joan. l. 6. c. 1) *προσλαβεῖν τὸ ἀνθρώπινον* (Adv. neg. Deip. n. 4 etc) *τὸ προσληφθὲν*

u. a. Die konkreten Redensarten *ἄνθρωπον ἀναλαβεῖν*, *ἀναληφθέντα ἄνθρωπον*, die wir in unserer Schrift wahrgenommen, bezeichnet er hingegen wiederholt als nestorianisch und verwirft sie, offenbar weil die Nestorianer einen in und für sich subsistierenden Menschen darunter verstanden. Auf Grund der hl. Schrift und der Väter, erklärt er z. B. Theodoret gegenüber, sage er nicht *ἄνθρωπον παρειλῆφθαι . . . παρὰ τοῦ θεοῦ Λόγου*, sondern *ἄνθρωπον . . . αὐτὸν (Λόγον) γενέσθαι*, und behauptet, es entfernten sich vom wahren Glauben, die den Ausdruck *ἀναληφθέντα ἄνθρωπον* gebrauchten (Adv. Theod. ad 8. 76, 429 [1]). Cyrill bedient sich daher fast ausschließlich abstrakter Benennungen für die menschliche Natur Christi, wie *ἀνθρωπότης* [2]), *εἶδος καθ' ἡμᾶς* [3]), *σάρξ* [4]), *σῶμα* [5]), besonders mit dem Zusatz *ἰδία σάρξ* [6]),

De rect. f. ad Theod. n. 26), *ἀναληφθεῖσα σάρξ* (I ad reg. 76 1300).

1) Vgl. Adv. Theodoret. ad 10. 11. — Schol. c. 13 — De Incarn. Verbi Dei 75, 1413. 16 — Quod un. Christ: *Καθὰ φᾶσιν οἱ διεστραμμένοι, ἄνθρωπος ληφθείς* 75, 1281. 1300. 49 — ep. 1 ad Succ. 77, 236 — Resp. ad Tiber. ed. Pusey III, 586. —

2) Hom. Pasc. 17. 77, 781 — ep. ad mon. 77, 28 — ad Theodos. n. 18. 25 — Adv. Nestor. l. 2. prooem. etc. etc.; auch *ἀνθρωπεία φύσις* Hom. Pasc. 773 — Adv. Theodoret. ad 2 — ep. 2 ad Succ. 77, 240 — in Joan. l. 11. c. 11., *τὸ ἀνθρώπινον* Hom. Pasc. 780 — Adv. Nestor. l. 2, c. 2. 4; l. 5, c. 3 — I ad reg. 76, 1225 — ad Theodos. n. 44 — Adv. Orient. ad 10. 12.

3) Hom. Pasc. 788 — ad Theodos. n. 25. 36 — Adv. Nestor. l. 5, c. 3. — Explan. Symb. 77, 304., auch *σχῆμα τὸ καθ' ἡμᾶς* Hom. Pasc. 773 — ad Theodos. n. 31.

4) Hom. Pasc. 777 — ep. ad mon. 77, 17 — ep. 2 ad Nestor. 45 — ad Theodos. n 41. 43 — I ad reg. 76, 1214 — II ad reg. n. 28 — an. 3. 12. etc. etc.

ἴδιον σῶμα [1]). Damit soll aber die Integrität der menschlichen Natur nicht geleugnet werden. Dem Sprachgebrauche der hl. Schrift gemäß, auf den er sich mehrfach beruft [2]), bezeichnet Cyrill mit σάρξ die ganze ihrem Begriffe nach vollkommene menschliche Natur, mit der sich der Gott Logos vereinigt habe vgl. ad Theodos. n. 18 [3]), er erklärt σάρξ als gleichbedeutend mit φύσις καθ' ἡμᾶς (Hom. Pasc. 17, 77, 777), ἀνθρωπότης (II ad reg. 76, 1365). Der von seinen Gegnern erhobenen Beschuldigung gegenüber [4]), er nehme einen seelenlosen Körper an in Christo, wiederholt er an zahlreichen Stellen, er lehre in Christo ein „σῶμα ἐμψυχώμενον ψυχῇ νοερᾷ", nicht aber

5) ep. ad mon. 77, 37 — Adv. Nestor. l. 2. prooem. — in Joan. l. 3. c. 6; l. 4, c. 2.

6) ep. 2 ad Nestor. 77, 45; 3. ad Nestor. 113 — anath. 7. 11. — ad Theodos. n. 37. 41 — Adv. Nestor. l. 4, c. 3. 5; l. 5, c. 1 — I ad regin. 76, 1296. 1308. 20 — ep. 1 ad Succ. 77, 232 — Quod un. Christ. 75, 1361 — Hom. Pasc. 17. 77, 776 — in Lucam c. 13, 73, 768 — Contr. Julian l. 8. 76, 940. etc. — die Bezeichnung τὸ φαινόμενον legt Cyrill den Orientalen bei Adv. Or. ad 1.

1) Hom. Pasc. 17, 784 — ep. ad monach. 77, 32 — ad Nestor. 77, 48 — ad Theodos. n. 22. 41 — I ad regin. n. 5 — II ad reg. 76, 1412 — Adv. neg. Deip. n. 22 — Adv. Nestor. l. 3, c. 1. 2; l. 4. c. 3. 6; l. 5, c. 1. 2. 4. 5 — Adv. Orient. ad 7. 11 — ep. ad Valerian. 77, 264 — Quod un. Christ. 75, 1269 — Contr. Julian. l. 8. 76, 941 — in Luc. c. 22. 72, 909.

2) Hom. Pasc. 8. 77, 569 — epil. ad 1. — Schol. c. 25 — Explan. Symb. Nicaen. 77, 304 — Adv. Theodoret. 76, 448 — Quod un. Christ. 75, 1292.

3) l. c. . . τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητι τελείως ἐχούσῃ κατά γε τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον. Vgl. n. 19, Schol. c. 8.

4) Vgl. Andreas v. Samos. in s. Gegenschrift gegen die Anathem. 76, 325; desgleichen Theodoret 76, 445, Johannes v. Antioch. Syn. c. 17. Mansi V, 782 und die Akten bei Mansi IV, 1265. 68. 72. 80. 1372 etc.

ein σῶμα „ἄψυχον, ἄνουν“ [1]), und verabscheue die gottlose Lehre des Apollinaris [2]). Es fehlt selbst nicht an Stellen, wo Cyrill seinen Ausdruck σάρξ mit ἄνθρωπος [3]) erklärt, oder die menschliche Natur konkret ἄνθρωπος (ep. ad mon. 77, 28), ἄνθρωπος τέλειος (ad Theodos. n. 20) benennt; zum großen Unterschiede aber von unserer Schrift stellt er nicht ἄνθρωπος und Λόγος einander entgegen, sondern hebt ausdrücklichst hervor, der aus dem Weib geborene Mensch sei eben der Sohn Gottes selbst, einer und derselbe, vollkommener Gott und vollkommener Mensch. [4]) Das Gewöhnliche ist jedoch, daß die göttliche Natur konkret ausgedrückt wird mit Nebenerwähnung der menschlichen. [5])

1) epil. ad 5 — Adv. Theodoret. ad l. 2. 5. — ad monach. 77, 17 — ep. 2 ad Nestor. 77, 45. 48 — Schol. c. 8 — I ad reg. n. 13 — II ad reg. n. 21 -- Adv. Nestor. l. 2. prooem; l. 3 c. 3; l. 5, c. 2 — ep. 3 ad Nestor. 77, 116 — ad Theodos. n. 6. 16. 17—22 — Quod un. Christ. 75, 1304. 29. 61. — ep. ad Valerian. 77, 257. 76.

2) ad Theodos. l. c — ep. ad Acac. Ber. 77, 160 — ad Acac. Mel. 200 — ad Eulog. 225, 1 ad Succ. 232 — Hom. Eph. I. 77, 984 — ep. ad Maximian. 152 — adv. neg. Deip. n. 11.

3) quod un. Christ. 75, 1273. 1304 — ep. 2 ad Succ. 77, 240, selbst mit ἄνθρωπος τέλειος quod un. Christ. 75, 1277; ep. ad Acac. 77, 213; ad Valerian., 264.

4) ad Theodos. n. 44 — De Incarn. Dei Verbi 75, 1413. Vgl. I ad reg. 76, 1221 — ep. ad Joan. 77, 180 — ep. 2 ad Succens. 244 — ad Valerian. 277.

5) z. B. Λόγος σαρκωθείς in Luc. 76, 561. 649 — Adv. Nestor. l. 2, c. 10 — ad Theodos. n. 29., θεὸς ἐν σαρκί, ep. ad mon. 77, 37 — Adv. Nestor. l. 5. c. 3 — Schol. c. 17 — I ad reg. 76, 1312 — Adv. Theodoret. ad 8 — in ep. ad Hebr. 74, 1005., Λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός Adv. Nestor. l. 2, c. 11. 12; l. 3, c. 3; l. 4, c. 3; l. 5, c. 1. 2., θεὸς ἐνανθρωπείᾳ μορφῇ Adv. Nestor l. 2. c. 4; l. 5. c. 5 — I ad reg. 76, 1316 — Hom. Pasc. 17. 77, 785 — ep. ad mon. 77, 52 — in Joan. l. 2. c. 5. etc. Alle diese Benennungen sind unserer Schrift gänzlich fremd.

Wenn nun Cyrill die Formel *σάρκα λαβεῖν* nicht verwarf, so erschien sie ihm doch nicht wirksam genug, um den Gedanken an eine bloß äußerliche, moralische Verbindung beider Naturen auszuschließen. Sobald es daher gilt, die hypostatische Union näher zu erörtern, treten andere bestimmtere Redensarten an ihre Stelle. Der Logos, schreibt er an Succensus, hat nicht einen Menschen angenommen, er ist selbst Mensch geworden (*Γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν* 77, 236). Er selbst ist uns ähnlich geworden [1]), heißt es immer wieder, er ist Fleisch geworden [2]), er selbst hat sich erniedrigt [3]), nicht etwa einen Menschen zu sich erhoben; der Logos hat sich mit dem Fleische vereinigt *καθ' ὑπόστασιν* [4]), *κατὰ ἀλήθειαν* [5]), *κατὰ φύσιν* [6]), er hat sich die menschliche Natur zu eigen gemacht (*ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα*): eine Redensart, die besonders häufig wiederkehrt [7]); die zwei Naturen haben sich wahrhaft vereinigt [8]).

1) ep. ad mon. 77, 21 — in Luc. 72, 534. 789 — Contr. Jul. l. 3. 76, 669.

2) ep. ad mon. l. c. — epil ad 5. 6 — Ad Theodos. n. 36 — Explan. Symb. 77, 304 — in Joan. 73, 157 etc — in Luc. 72, 560; in ep. ad Rom. 74. 781 — contr. Julian l. 9. 76, 933 — Eben so häufig *ἄνθρωπος γέγονε*: Adv. Nestor l. 5. c. 5 etc. etc. — Schol. c. 25 — I ad reg. 76, 1313 — II ad reg. n. 50. 55 etc. etc. — *σαρκωθῆναι* und *ἐνανθρωπῆσαι* sind auch sehr häufig ll. cc.

3) Adv. Nestor. l. 5. c. 1. 5 etc — ep. ad mon. 77, 28 — in Joan. l. 10. c. 10 — in Lucam 72, 525. 920 etc.

4) Adv. Nestor l. 1. c. 8; l. 2. c. 2. 8.

5) Adv. Nestor l. 4. prooem.

6) I ad reg. 76, 1217.

7) Hom. Pasc. 17. 77, 785 — ep. ad mon. 77, 21. 28 — ep. 2 ad Nestor. 48 — Adv. Nestor. 76, 60. 84. 193. 205. etc. — Schol. c. 7 — ad Theodos. n. 20. 42 — II ad regin. 76, 1364 — epilus. ad 2 — ep. ad Valerian. 77, 257 — Explan. Symb.

ein *σῶμα „ἄψυχον, ἄνουν“* [1]), und verabscheue die gottlose Lehre des Apollinaris [2]). Es fehlt selbst nicht an Stellen, wo Cyrill seinen Ausdruck *σάρξ* mit *ἄνθρωπος* [3]) erklärt, oder die menschliche Natur konkret *ἄνθρωπος* (ep. ad mon. 77, 28), *ἄνθρωπος τέλειος* (ad Theodos. n. 20) benennt; zum großen Unterschiede aber von unserer Schrift stellt er nicht *ἄνθρωπος* und *Λόγος* einander entgegen, sondern hebt ausdrücklichst hervor, der aus dem Weib geborene Mensch sei eben der Sohn Gottes selbst, einer und derselbe, vollkommener Gott und vollkommener Mensch. [4]) Das Gewöhnliche ist jedoch, daß die göttliche Natur konkret ausgedrückt wird mit Nebenerwähnung der menschlichen. [5])

1) epil. ad 5 — Adv. Theodoret. ad l. 2. 5. — ad monach. 77, 17 — ep. 2 ad Nestor. 77, 45. 48 — Schol. c. 8 — I ad reg. n. 13 — II ad reg. n. 21 -- Adv. Nestor. l. 2. prooem; l. 3 c. 3; l. 5, c. 2 — ep. 3 ad Nestor. 77, 116 — ad Theodos. n. 6. 16. 17—22 — Quod un. Christ. 75, 1304. 29. 61. — ep. ad Valerian. 77, 257. 76.

2) ad Theodos. l. c — ep. ad Acac. Ber. 77, 160 — ad Acac. Mel. 200 — ad Eulog. 225, 1 ad Succ. 232 — Hom. Eph. I. 77, 984 — ep. ad Maximian. 152 — adv. neg. Deip. n. 11.

3) quod un. Christ. 75, 1273. 1304 — ep. 2 ad Succ. 77, 240, selbst mit *ἄνθρωπος τέλειος* quod un. Christ. 75, 1277; ep. ad Acac. 77, 213; ad Valerian., 264.

4) ad Theodos. n. 44 — De Incarn. Dei Verbi 75, 1413. Vgl. I ad reg. 76, 1221 — ep. ad Joan. 77, 180 — ep. 2 ad Succens. 244 — ad Valerian. 277.

5) z. B. *Λόγος σαρκωθείς* in Luc. 76, 561. 649 — Adv. Nestor. l. 2, c. 10 — ad Theodos. n. 29., *θεὸς ἐν σαρκί*, ep. ad mon. 77, 37 — Adv. Nestor. l. 5. c. 3 — Schol. c. 17 — I ad reg. 76, 1312 — Adv. Theodoret. ad 8 — in ep. ad Hebr. 74, 1005., *Λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός* Adv. Nestor. l. 2, c. 11. 12; l. 3, c. 3; l. 4, c. 3; l. 5, c. 1. 2., *θεὸς ἐνανθρωπείᾳ μορφῇ* Adv. Nestor l. 2. c. 4; l. 5. c. 5 — I ad reg. 76, 1316 — Hom. Pasc. 17. 77, 785 — ep. ad mon. 77, 52 — in Joan. l. 2. c. 5. etc. Alle diese Benennungen sind unserer Schrift gänzlich fremd.

Wenn nun Cyrill die Formel *σάρκα λαβεῖν* nicht verwarf, so erschien sie ihm doch nicht wirksam genug, um den Gedanken an eine bloß äußerliche, moralische Verbindung beider Naturen auszuschließen. Sobald es daher gilt, die hypostatische Union näher zu erörtern, treten andere bestimmtere Redensarten an ihre Stelle. Der Logos, schreibt er an Succensus, hat nicht einen Menschen angenommen, er ist selbst Mensch geworden (*Γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν* 77, 236). Er selbst ist uns ähnlich geworden [1]), heißt es immer wieder, er ist Fleisch geworden [2]), er selbst hat sich erniedrigt [3]), nicht etwa einen Menschen zu sich erhoben; der Logos hat sich mit dem Fleische vereinigt *καθ' ὑπόστασιν* [4]), *κατὰ ἀλήθειαν* [5]), *κατὰ φύσιν* [6]), er hat sich die menschliche Natur zu eigen gemacht (*ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα*): eine Redensart, die besonders häufig wiederkehrt [7]); die zwei Naturen haben sich wahrhaft vereinigt [8]).

---

1) ep. ad mon. 77, 21 — in Luc. 72, 534. 789 — Contr. Jul. l. 3. 76, 669.

2) ep. ad mon. l. c. — epil ad 5. 6 — Ad Theodos. n. 36 — Explan. Symb. 77, 304 — in Joan. 73, 157 etc — in Luc. 72, 560; in ep. ad Rom. 74. 781 — contr. Julian l. 9. 76, 933 — Eben so häufig *ἄνθρωπος γέγονε*: Adv. Nestor l. 5. c. 5 etc. etc. — Schol. c. 25 — I ad reg. 76, 1313 — II ad reg n. 50. 55 etc. etc. — *σαρκωθῆναι* und *ἐνανθρωπῆσαι* sind auch sehr häufig ll. cc.

3) Adv. Nestor. l. 5. c. 1. 5 etc — ep. ad mon. 77, 28 — in Joan. l. 10. c. 10 — in Lucam 72, 525. 920 etc.

4) Adv. Nestor l. 1. c. 8; l. 2. c. 2. 8.

5) Adv. Nestor l. 4. prooem.

6) I ad reg. 76, 1217.

7) Hom. Pasc. 17. 77, 785 — ep. ad mon. 77, 21. 28 — ep. 2 ad Nestor. 48 — Adv. Nestor. 76, 60. 84. 193. 205. etc. — Schol. c. 7 — ad Theodos. n. 20. 42 — II ad regin. 76, 1364 — epilus. ad 2 — ep. ad Valerian. 77, 257 — Explan. Symb.

Der nestorianischen Trennung gegenüber, betont er endlich, müsse man die Naturen vereinigen, zu einem Ganzen zusammenfassen, zu einem Christus zusammenketten, in Eins zusammenpressen [1]): lauter Redensarten, die unsere Schrift trotz ihrer Mannigfaltigkeit nicht kennt.

Diese legt das Hauptgewicht nicht auf die Innigkeit der Vereinigung; sie hebt mit viel größerem Nachdruck den auch nach der Vereinigung fortbestehenden Unterschied der Naturen (*τῶν φύσεων ἰδιότητας* c. 22, *φύσεων διάκρισιν* c. 32) hervor. „Wir trennen die *οἰκονομία* nicht in zwei Personen, noch verkünden wir zwei Söhne statt des Eingeborenen; aber wir lehren die Zweiheit der

Nicaen. 77, 304. 12 — Quod un. Christ. 75, 1373 — Fragm. adv. Theodor. 76, 1452 — in Luc. 72, 549. 909 — in II Cor. 936 — Adv. Anthropom. ed. Pusey c. 7. S. 589.

8) *συνέβησαν ἀλλήλαις:* Adv. Nestor. l. 2 prooem — in ep. ad Hebr. 74, 1005, *εἰς ἑνότητα συνδεδράκασι:* Hom. Pasc. 17. 77, 727, *συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν.* ep. 1 ad Succ. 77, 251.

1) Ad Theodos. 76, 1197: *συναγείρειν τὰς φύσεις;* Hom. Pasc. 17. 77, 776: *συνδεῖν εἰς ἕνωσιν καὶ εἰς ἕν τι το ἐξ ἀμφοῖν ἀναπλέκτειν;* ep. ad mon. 28 *συνεισενεγκεῖν εἰς ἑνότητα· συλλέγειν εἰς ἕνωσιν:* Adv. Nestor. l. 5. c. 1; *εἰς ἓν ἄμφω συλλέγειν:* Adv. Nestor. l. 3. c. 5 — ad Theodos. 76, 1169 92; *εἰς ἑνότητα κατασφίγγειν:* Ad Theodos. 76, 1169. — Der Irrtum der Nestorianer besteht nach Cyrill in dem *τέμνειν* (ep. ad mon. 77, 24 etc), *μερίζειν* (Adv. neg. Deip. 76, 257) *διορίζειν* (Adv. Nestor. l. 3. c. 3 — II ad reg. 76, 1381. — ep. 3. ad Nestor 77, 109 etc), *διαιρεῖν* (Adv. Orient. ad 3. 9 — ep. ad Eulog. 77, 225 — 1 ad Succ. 232), *χωρίζειν τὰς φύσεις* (Adv. Nestor. l. 2. c. 11) *μετὰ τὴν ἕνωσιν* (Adv. Orient. ad 3) *εἰς δύο υἱούς* (1 ad Succ. 77, 232) und dem *ἀνὰ μέρος τιθέναι* (ep. 3 ad Nestor. 77, 109 etc) *ἰδίᾳ τιθέναι καὶ ἀνὰ μέρος* (ad Theodos. 76, 1169 — ep. ad Acac. Mel. 77, 193) des Logos und der menschlichen Natur, welche eben durch diese Trennung zu einer persönlichen wird. Vgl. Adv. Nestor. l. 3, c. 8. 76, 161. u. a.

Naturen (*δύο τὰς φύσεις εἶναι*), wie man sie auch uns gelehrt hat; denn ein anderes ist die Menschheit, ein anderes die Gottheit, ein anderes das Seiende, ein anderes das Gewordene, verschieden die Gestalt Gottes, verschieden die des Menschen" (c. 31. Vgl. c. 32. 75, 1472 D). Unser Verfasser verwirft daher, wie bereits bemerkt, den Ausdruck *κρᾶσις* ohne allen Vorbehalt, weil er notwendig zur Leugnung sowohl der göttlichen als der menschlichen Natur führe [1]).

Zur Bezeichnung beider Naturen zusammen braucht Cyrill neben *φύσεις* [2]) auch *ἄμφω*) [3], *ἀμφότερα* [4]), *δύο πράγματα* [5]), *δύο τέλεια* [6]), *ἀμφότεραι οὐσίαι* [7]), ja selbst *ὑποστάσεις* [8]), ein Ausdruck der bekanntlich bei Cyrill von *φύσις* noch nicht streng geschieden ist. Nach ihrer Vereinigung erscheinen aber die 2 Naturen nicht mehr

---

1) c. 32: *Οἱ . . τὴν κρᾶσιν λέγοντες τῇ κράσει τὴν σύγχυσιν συνεισφέρουσι· τῇ δὲ συγχύσει ἡ τροπὴ συνεισφέρεται· τροπῆς δὲ εἰσιούσης, οὔτε θεὸς ἐπὶ τῆς ἰδίας μένοι ἂν φύσεως, οὔτε ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς οἰκείας . . . . . τὴν κρᾶσιν καταλιπόντες, τῷ τῆς ἑνώσεως καὶ συναφείας ὀνόματι χρώμενοι διατελέσωμεν.*

2) Adv. Nestor. l. 2. c. 13 etc — adv. Oriental. ad an. 3. 76, 329 — II ad reg. 76, 1409.

3) Hom. Pasc. 17. 77, 784 — Schol. c. 25 — Adv. Nestor. l. 2 prooem. l. 3. c. 6; l. 4 prooem. — I ad reg. 76, 1305 — adv. Orient. ad 8 etc. Unsere Schrift kennt nur *φύσις*

4) ep. 2 ad Nestor. 77, 45.

5) ep. ad mon. 77, 28 — De rect. f. ad Theodos. 76, 1200.

6) De rect. f. ad Theod. 76, 1168.

7) Adv. neg. Deip. n. 12. 76, 269.

8) Adv. Nestor. l. 2. prooem. c. 1. — anath. 3, 77. 117. 120 — epil. ad an. 3. — Adv. Orient. ad 3. 8 — Adv. Theodoret. ad 2. 3 — ep. ad Acac. 77, 193 — ad Valerian. 257. 76 — Quod un. Christ. 75, 1328.

als *δύο φύσεις*; sie sind vielmehr *ἕν*[1]), *μία ὑπόστασις*[2]), *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*[3]). Die Formel *δύο φύσεις* kommt bei ihm erst nach dem Friedensschluß mit den Orientalen vor, und zwar zum ersten Mal in der antiochenischen Unionsformel selbst (vgl. ep. ad Joan. Ant. 77, 166. 77). Hieraus erklärt sich, daß viele Freunde Cyrill's durch die Annahme dieser Formel von seiner Seite zur Aussage geführt wurden, er habe seine frühere Lehre verleugnet und huldige nunmehr der Lehre des Nestorius[4]). Dieser Beschuldigung hält Cyrill in seinen apologetischen Briefen an Acacius v. Melitene, Eulogius v. Konstantinopel, Succensus v. Diocaesarea u. a. entgegen der Ausdruck *δύο φύσεις* bezeichne bei den Orientalen nicht,

1) De rect. f. ad Theodos. n. 25. 38 — Hom. Pasc. 17. 77, 784 — ep. 3 ad Nestor. 77, 113. — Hom. ad Alexandrin. ed. Pusey III, 462. *ἓν ἐξ ἀμφοῖν* Hom. Pasc. 17. 77, 776, *ἓν ἐκ δυοῖν τελείοιν* De rect. f. ad Theodos. n. 40, *ἕν τι τὸ μεταξύ* Hom. Pasc. 17. 77, 784, *ἐκ δυοῖν πραγμάτων* De rect. f. ad Theodos. n. 44.

2) ep. 3 ad Nestor. 77, 116 — Adv. Nestor. l. 2. c. 8 —

3) Adv. Nestor. l. 2. prooem — ep. ad Acac. 77, 192 — ad Eulog. 77, 225 — ep. 1 ad Succ. 232—2 ad Succ. 240 ff. — Quod unus Christ. 75, 1289. 93 — Außerdem 2 mal als Citat aus Athanasius I ad reg. n. 9 und Adv. Orient. ad 8. 76, 349. Die Echtheit der betreffenden Schrift des Athanasius ist sehr streitig. Caspari (Alte und neue Quellen z. Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel S. 103 ff.) schreibt sie dem Apollinaris zu. In dieser Hypothese fragt es sich, wie diese Citate in Cyrill's Schriften hineinkamen, ob durch einen Irrtum Cyrills selbst, was Caspari annimmt, oder durch spätere Interpolation.

4) Vgl. die Aeußerungen von Acac. v. Melit: Synod. c. 183. 213 und Isidor v. Pelus. l. 1. ep. 323 M 78, 369; ep. 324 ibid. — Cyrill erwähnt selbst ihre Anklage: *Διὰ τί δύο φύσεις ὀνομαζόντων αὐτῶν ἠνέσχετο, ἢ καὶ ἐπῄνεσε ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας* ep. ad Eulog. 77, 225.

wie bei Nestorius, zwei von einander getrennte, unabhängige und somit persönliche Naturen (ep. ad Acac. 77, 193), sondern nur die Vereinigung des Logos mit einer vollständigen, aus Leib und (vernünftiger) Seele bestehenden menschlichen Natur [1]). Jener Mißdeutung aber beugt er, wo er sich der besagten Formel bedient, durch einen Zusatz vor, wie in folgender Stelle: *δύο μὲν τὰς φύσεις εἶναί φαμεν τὰς ἑνωθείσας* (ep. ad Succens. 77, 233 A), oder durch die Einschränkung, nach der Vereinigung sei die Trennung in zwei gleichsam aufgehoben (*ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς*: ep. ad Acac. 77, 192), eine Scheidung existiere nur mehr bei abstrakter Betrachtung (*τῇ θεωρίᾳ τῇ κατὰ τὸν λόγον*) der begrifflichen Verschiedenheit beider Naturen [2]) Cyrill's eigene Auffassung führt demnach nicht zu der Formel *δύο φύσεις*, die er nur aus irenischen Gründen und mit großer Vorsicht gebrauchte, sondern zu dem für dieselbe charakteristischen Satze: „Wir sagen, daß zwei Naturen vereinigt sind; nach der Vereinigung aber ist die Trennung in zwei (in und für sich Subsistierende) aufgehoben, und unser Glaube erfaßt nur eine Natur des Sohnes, denn einer ist er, aber dieser ist Mensch, Fleisch geworden" (ep. ad Acac. Mel. 77, 192. 93 [3]). Diese Formel *„μία φύσις τοῦ*

1) *εἰ τοίνυν λέγομεν ἕνωσιν, ὁμολογοῦμεν ὅτι σαρκὸς ἐμψυχωμένης νοερῶς καὶ Λόγου καὶ οἱ δύο λέγοντες φύσεις, οὕτω νοοῦσι* ep. ad Eulog. 77. 225.

2) Vgl. ep. 1 ad Succ. 77, 232 — ep. ad Eulog. 77, 225: *ἡ θεωρία οἶδε τὴν διαφοράν* — ad Valerian. 257. 60 — De rect. f. ad Theod. 76, 1168. — Adv. Theodoret. ad 3. 76, 408.

3) Vgl. ep. 1 ad Succ. 77, 232: *Οὐδὲν ἀδικοῦμεν τὴν εἰς ἑνότητα συνδρομήν, ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι λέγοντες· μετὰ μέντοι τὴν ἕνωσιν οὐ διαιροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων . . , ἀλλὰ ἕνα φαμὲν Υἱόν, καί, ὡς οἱ Πατέρες εἰρήκασι μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην.*

Λόγου σεσαρκωμένη" zog Cyrill den Vorwurf zu, als Lehre er die Vermischung der 2 Naturen, weßhalb er an einer großen Anzahl von Stellen erklärte, nach seiner Lehre seien die zwei Naturen „*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως*" mit einander vereinigt, ohne daß irgend eine Vermischung (*σύγχυσις, σύγκρασις, συνουσίωσις*) eingetreten wäre [1]). Dennoch nahm er das Wort *κρᾶσις* als einen von den Vätern gebrauchten Ausdruck, um die Innigkeit der Vereinigung beider Naturen hervorzuheben, Nestorius gegenüber in Schutz (Adv. Nestor l. 1. c 3) und bedient sich unbedenklich einiger mit demselben oder seinen Synonymen zusammengesetzten Redensarten [2]). Zugleich aber weist er immer wieder darauf hin, daß der Logos durch die Menschwerdung seine göttliche Natur nicht

1) Adv. Nestor. l. 5. c. 4 — ad Theodos. n. 6. 10 — ep. 3 ad Nestor. 77, 109 — adv. neg. Deip. n. 2 — epil. ad 1 — adv. Theodoret. ad 4. 5. 8. 10 — Adv. Orient. ad 1. 10. 11 — ep. ad Maxim. 77, 152 — ad Acac. Ber. 160 — ad Joan. 180 — ad Acac. Mel. 192 — ad Eulog. 225 – ad Valerian. 257—1 ad Succ. 232. 36—2 ad Succ. 237. 40 — ad Euseb. 288 — Explan. Symb. 304 — Quod un. Christ. 75, 1361 — Hom. XV. 77, 1092 — in Luc. 72, 909 — contr. Julian l. 10. 76, 1012 — Hom. ad Alexandr. 77, 1112. 13. — in ep. ad Hebr. 74, 1004 — Resp. ad Tiberium ed. Pusey c. 6. 7 III, 587 ff. Diesem Gegenstande widmete übrigens Cyrill eine besondere Schrift *Κατὰ συνουσιαστῶν* betitelt, die ich für eine seiner letzten, wenn nicht geradezu für die letzte halte, deren fast völliger Untergang im Interesse der vollständigen Kenntnis der Cyrillschen Christologie nicht genug beklagt werden kann. (Die Fragm. am besten bei Pusey l. c. III 478 ff). —

2) z. B.: *σύγκρασις τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρὸς τὴν σάρκα* (ep. ad mon. 77, 21) — *γέγονε σάρξ . . . ἀναμιγνὺς ὥσπερ ἑαυτὸν τῇ ἡμετέρᾳ φύσει* (in Joan. l 11. c 11. 74, 557) — *πάντα τὰ αὐτοῦ ταῖς ἡμῶν ἀσθενείαις ἀναμίξας τρόπον τινὰ καὶ συγκεράσας* (in Luc. c. 22. 72, 124).

verloren habe [1]), sondern auch nach der Vereinigung mit der menschlichen Natur das geblieben, was er vorher gewesen [2]), Gott, in seiner Herrlichkeit und der Konsubstantialität mit dem Vater [3]).

Steht es demnach fest, daß Cyrill den Unterschied beider Naturen nach ihrer Vereinigung niemals verkannt hat, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß er die Einheit der Person weit stärker betont, ja selbst anscheinend auf Kosten jenes Unterschiedes z. B. in der Formel *μία φύσις τ. Λ. σ.* zum Ausdruck bringt. Diese Thatsache begründet aber eine neue Abweichung unserer Schrift von denen Cyrill's. Erstere bezeichnet die trotz der Verschiedenheit der Naturen bestehende Einheit in Christo als *ἕνωσις προσώπου* (c. 22, 1460; 32, 1473) und erklärt, die göttliche und menschliche Naturen seien ihren Kräften nach getrennt (*ταῖς ἐνεργείαις διῃρημένας*), der Person nach aber verbunden (*τῷ προσώπῳ συνημμένας*

1) De rect. f. ad Theodos. n. 26: *οὐκ ἀπολισθήσας εἶναι θεός*; n. 29 — Adv. Orient. ad 9: *οὐ πέπαυται τοῦ εἶναι ὃ ἦν* — I ad reg. 76, 1301: *τῆς οἰκείας φύσεως τὸ πρεσβύτερον οὐκ ἀποβαλὼν διὰ τὸ νέον τῆς οἰκονομίας* — Vgl. Hom. Pasc. 17. 77, 785 — Adv. Nestor. l. 2. c. 4; l. 3, c. 2. 3 l. 4, c. 2. 3. — Schol. c. 5 — ep. 3 ad Nestor. 77, 109 — in Luc. 72, 909 — Contr. Jul. l. 8. 76, 829.

2) Hom. Pasc. 17. 77, 788 — ep. ad mon. 77, 40 — ep. 2 ad Nestor. 44 — Adv. Nestor l. 1, c. 3 etc — Schol. c. 12. 16 — Adv. Oriental. ad. l. 3. — De rect. f. ad Theodos. n. 40 — adv. Theodoret. ad l. 10 — I ad reg. 76, 1205. 28 etc — II ad reg. n. 9. 19. 38 — ep. ad Maxim. 77, 153 — ep. 1 ad Succ. 77, 232 — contr. Jul. l. 8. 10 — Hom. ad Alexandr. ep. Pusey III, 463. Die stehende Formel ist: *μεμένηκε, ὅπερ ἦν*.

3) Adv. neg. Deip. n. 16 — Hom. Pasc. 17, 773 — Adv. Nestor. l. 2. c. 4; l. 3. c. 3; l. 4, c. 3. 6 — ep. ad Acac. Mel. 77, 192.

c. 21). Cyrill stellt allerdings den zwei Naturen auch die eine Person als ἓν πρόσωπον [1]) gegenüber; den Ausdruck προσώπων ἕνωσις, συνάφεια προσώπου (I ad reg. n. 12), der dem Sinne nach nicht verschieden ist von der ἕνωσις προσώπου unserer Schrift, verwirft er aber als schriftwidrig, „denn die Schrift sagt nicht, der Logos habe die Person des Menschen mit sich vereinigt, sondern, er sei Fleisch geworden" (ep. ad Nestor. a. a. O.). Freilich bekennt sich unsere Schrift nicht zur Annahme von zwei Personen (οὐ δύο πρόσωπα . . οὐδὲ υἱοὺς δύο c. 31) und spricht von einem Sohn in 2 Naturen (ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει εἷς Υἱός c. 21), der Gott und Mensch zugleich ist [2]). Man vermißt aber, abgesehen von den oben erwähnten abstrakten Ausdrücken für die eine Person, die auf den ersten Blick auch die Einheit der Natur zu besagen scheinen, selbst jene zahlreichen konkreten Wendungen, wodurch die Einheit der Person viel präziser in den späteren Schriften Cyrill's ausgedrückt wird, wie wenn es z. B. heißt: Es ist einer und derselbe, mag er nun Gott oder Mensch oder Jesus benannt werden (Adv. neg. Deip. n. 16); ein und derselbe heißt Sohn vor der Menschwerdung als unkörperlicher Logos (ὡς ἄσαρκος ἔτι Λόγος), nach der Menschwerdung als noch derselbe,

1) Adv. Nestor. l. 2. prooem 76, 63. 64 — ep. 3 ad Nestor. 77, 117 — epil. ad 4 — De Incarn. Verb. Dei 76, 1413 — ep. ad Joan. 77, 177—ad Acac. Mel. 196 — ad Valerian. 276. 77 — ad Euseb. 288 — Quod un. Christ. 75, 1297. 1329. 61 — II ad reg. 76, 1373 — ἴδιον πρόσωπον: de rect. f. ad Theodos. n. 32. 34 — II ad reg. n. 48. πρόσωπον τοῦ Εμμανουήλ Adv. Nestor. 1 5. c. 2, πρόσωπον Χριστοῦ De rect. fide ad Theodos. n. 32.

2) θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος . . . καθ' ἑκάτερον c. 20. vgl. c. 22, 1460; 35, 1477.

aber in menschlichem Körper (*ἔτι ὁ αὐτὸς ἐν σώματι* epil. ad an. 2.) — und noch bestimmter in zugleich negativer Form: Er ist einer und derselbe, nicht geschieden in einen für sich seienden Menschen und in Gott, sondern derselbe ist es, der aus Gott hervorgegangen als Logos, und aus dem Weibe geboren als ein uns ähnlicher Mensch (Adv. Nestor. l. 1. c 1.) u. dgl. m.[1]).

Dieser eine Sohn, der zugleich Mensch und Gott ist, wird beiderseits Christus benannt. Aber auch hier keine wahre Uebereinstimmung! Der Name Christus erscheint in der Schrift *περὶ ἐνανθρ.* gewöhnlich mit dem Zusatz *Δεσπότης* (vgl. c. 9. 24. 29. 33), der auch nicht ein einziges Mal bei Cyrill vorkommt. Sodann ist der Name *Χριστός* dem Verfasser unserer Schrift ein Wesens-name, der die zwei Naturen in Christo, die annehmende und die angenommene bezeichnet (*ἑκατέραν φύσιν τήν τε λαβοῦσαν καὶ τὴν ληφθεῖσαν δηλοῖ* c. 24), was er an drei verschiedenen Stellen wiederholt[2]). Damit stimmt aber die Cyrill'sche Begriffsbestimmung des Wortes *Χριστός* nicht überein. Die klassische Stelle hiefür ist das erste Kapitel der Scholien. „Der Name Christus, erklärt hier Cyrill, hat weder die Bedeutung einer Definition, noch bezeichnet er das Wesen irgend eines

1) Vgl. ep. ad mon. 77, 17. 28 — Hom. Pasc. 17. 776 — ep. 2 ad Nestor. 48 — 3 ad Nestor, 112. 109 — anath. 3 77, 120 — Adv. Nestor. l. 2, c. 2. 10. 11; l. 3, c. 1. 3; l. 4. prooem; l. 5. prooem. c. 2. etc — Adv. neg. Deip. n. 14 — epil. ad 2 — De rect. f. ad Theodos. n. 26 — adv. Theodoret. ad 4 — Schol. c. 12 — ep. ad Acac. Mel. 77, 192 — ad Eulog. 225 — ad Valerian. 277 — ad Succ. 229. 32 etc.

2) Vgl. c. 30: *Τὸ Χριστὸς ὄνομα, οὐ τὸν ληφθέντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν λαβόντα Λόγον μετὰ τοῦ ληφθέντος δηλοῖ· τοῦ θεοῦ γὰρ καὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο σημαντικόν ἐστιν* — c. 32, 1472.

Dinges, wie z. B. das Wort Mensch, Pferd . . ; er bedeutet vielmehr eine Handlung, die an Jemandem ausgeübt wird"[1]). Dieser Name, so hatte er schon vorher im Briefe an die Mönche ausgeführt, finde nicht auf den Emmanuel allein Anwendung, sondern alle andern, die durch die Gnade des hl. Geistes gesalbt worden seien (77, 20). Daher werde ja auch dieser Name in der hl. Schrift den Propheten, den Königen, ja selbst dem Cyrus beigelegt. (Schol. l. c.). Mit diesem Namen, so folgert Cyrill, könne man daher den Logos nicht vor seiner Menschwerdung bezeichnen[2]), wohl aber nach derselben[3]), weil er eben dadurch der menschlichen Natur nach gesalbt[4]) und dieser Salbung wegen Christus genannt werde[5]). Nach der Anschauung Cyrills ist also der Name Christus ein Eigenschaftsname, der jedem zukommt, welches auch seine Natur sein mag, an dem das durch den Namen ausgedrückte „Gesalbt sein" sich bewahrheitet. — Der Gegensatz liegt klar zu Tage[6]).

---

1) l. c. 75, 1369: *οὔτε ὅρου δύναμιν ἔχει, οὔτε μὴν τὴν τινος οὐσίαν, ὅ τί ποτέ ἐστι σημαίνει· πράγματος δὲ μᾶλλον ἐνεργουμένου περί τινα ποιεῖται δήλωσιν.*

2) Adv. Nestor. l. 2. c. 2. *Τὸ δέ γε Χριστὸς ὄνομά τε καὶ χρῆμα πρέποι ἂν κατ' οὐδένα τρόπον τῷ ἐκ Πατρὸς ὄντι Λόγῳ καθ' ἑαυτὸν καὶ ἔξω σαρκὸς πρὸς ἡμῖν νοουμένῳ* — Vgl. ep. ad mon. 25 — De rect. f. ad Theod. n. 28. 35 — in Joan. l. 4. c. 4. 73, 629.

3) I ad reg: *Ὅταν Ἰησ. Χριστὸν ὀνομάζομεν, τὸν ἐκ θεοῦ Πατρὸς Λόγον ἐνανθρωπείᾳ μορφῇ πεφηνότα σημαίνομεν* — epil. ad 4 — Adv. Theodoret. ad 7 — in Joan. l. 4. c. 4. l. c.

4) ep. 3 ad Nestor. 77, 112 — epil. ad an. 2. — in II Cor. 74, 933 mit dem Zusatz *ἀνθρωπίνως, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον.*

5) aa. aa. OO. in Joan: *Ἐπειδὴ γὰρ ἐχρίσθη καθὰ γέγονεν ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο Χριστός.*

6) Die Erklärung von *Εμμανουήλ* ist auch verschieden. Vgl. De Incarn. c. 20. 75, 1453; 30, 1472 mit Schol. c. 2. 75, 1371 f.

Es herrscht also, wie aus dem bisher Gesagten erhellt, ein unverkennbarer, tiefgehender Unterschied zwischen der Schrift *περὶ ἐνανθρ.* und den spätern Schriften Cyrills in Bezug auf Auffassung und Darstellung der wichtigsten christologischen Lehrsätze von der hypostatischen Union, dem Unterschiede der Naturen, der Einheit in der Person. Kein Wunder also, wenn dieser Gegensatz im ganzen christologischen Lehrgebäude unserer Schrift dem Cyrill'schen gegenüber sich geltend macht.

Wir bringen aus Mangel an Raum nur noch die hauptsächlichsten Abweichungen zur Sprache.

Bei der Darstellung der Versuchung Christi (c. 13. 14) bemerkt unsere Schrift zu Mtth. 4, 1: „Nicht der Logos wurde geführt, sondern der aus dem Samen David's stammende, von dem Gott Logos angenommene Tempel"[1]); denn, fährt er fort, nicht Gott habe mit dem Satan gestritten, sondern der mit einer vernünftigen Seele begabte Mensch (*ἄνθρωπος*), sonst wäre ja Gott der Dürstende und Hungernde (*θεὸς ὁ διψήσας καὶ κοπιάσας*), von Gott müßte man sagen, er habe sich allen andern menschlichen Leiden unterzogen. Gottes Sieg aber, wenn er die vernünftige Seele nicht angenommen, hätte der Menschheit nichts geholfen; der Satan hätte sich vielmehr damit gebrüstet: denn Großes sei es für ihn, selbst besiegt zu werden von Gott (c. 14, 1444). An den Stellen hingegen, wo Cyrill sich über denselben Gegenstand äußert, wird ohne Bedenken aus-

---

1) c. 13: *Ἀνήχθη δὲ οὐχ ὁ θεὸς Λόγος, ἀλλ' ὁ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ πὺὸ τοῦ θεοῦ Λόγου ληφθεὶς νάος· οὐ γὰρ τὸν θεὸν Λόγον εἰς τὴν πρὸς τὸν διάβολον πάλην ἀπήγαγε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ὃν ἐν τῇ Παρθένῳ διέπλασε τῷ θεῷ Λόγῳ ναόν.*

gesagt, der Logos sei durch den Geist in die Wüste geführt worden, er habe den Sieg über den Satan davongetragen: „War es auch dem allmächtigen Logos ein leichtes, den Satan zu besiegen, so ist es doch etwas großes, daß uns dies durch seine Menschwerdung zukam“ [1]). Dem Logos wird daher auch das Hungern und Dürsten zugeschrieben: „Es heißt, es habe ihn gehungert. Weßhalb? Damit er durch beides (das Hungern und den Sieg) in vortrefflicher Weise erkannt werde als Gott und Mensch zugleich“ (*εἷς καὶ ὁ αὐτός* a. a. O.) Zur Erklärung des Gegensatzes genügt der Umstand nicht, daß die Argumentation unserer Schrift gegen den Apollinarismus gerichtet ist; denn, obgleich Cyrill die Annahme einer vernünftigen Seele nie leugnet, ja selbst den Apollinaristen gegenüber verteidigt [2]), schreibt er dennoch Hunger, Durst, Müdigkeit und überhaupt die menschlichen Leiden dem Logos selbst zu [3]), während unsere Schrift augen-

1) II ad reg. n. 36. 76, 1384: *Σμικρὸν μὲν οὖν κομιδῇ τῷ πάντα ἰσχύοντι τὸ νικῆσαι τὸν Σατανάν κ. τ. λ. — Πεινῆσαι γὰρ λέγεται (Λόγος)· καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν· Ἵνα δι' ἀμφοῖν εὐτέχνως θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος ὑπάρχων ἐπιγινώσκηται εἷς καὶ ὁ αὐτὸς δηλονότι . . . . Ἄγεσθαι δὲ λέγεται (ὁ Λόγος) τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος κ. τ. λ.*

2) Vgl. S. 212. Am ausführlichsten berücksichtigt Cyrill den Apollinarismus in De rect. f. ad Theodos. n. 16—24 76, 1156—68.

3) Beides folgt unmittelbar auf einander z. B. De rect. f. ad Theod. n. 21: *Ὅλον οὖν ὅλῃ συνηνῶσθαί φαμεν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητι τὸν ἐκ θεοῦ Λόγον . . . Πεινῆσαι γὰρ λέγεται, κόπους ὑπενεγκεῖν τοὺς ἐκ μακρῶν ὁδοιποριῶν, πτοίας τε καὶ φόβους, καὶ λύπην καὶ ἀγωνίαν, καὶ τὸν ἐπὶ τῷ σταυρῷ θάνατον.* Vgl. Schol. c. 8. 35 — II ad reg. n. 16. — Quod un. Christ. 75, 1264 — Im Kom. zu Joh. l. 2. c. 4. 73, 293 wirft er ausdrücklich die Frage auf, ob das Ermattet sein dem Logos allein (*ὄντι καὶ νοουμένῳ γυμνῷ καὶ καθ' ἑαυτὸν τῷ Λόγῳ*) oder *τῇ τοῦ σώματος φύσει* zuzuschreiben sei, und antwortet: *Κεκοπια-*

scheinlich von der Anschauung ausgeht, dies sei mit der Annahme einer vernünftigen Seele in Christo unvereinbar.

In der K. 16—20 fortgesetzten Polemik gegen die Apollinaristen sind es besonders Erklärungen von Schrifttexten, die beim Vergleich mit den Cyrill'schen Anstoß erregen. Joh. 1, 14, worauf sich die Apollinaristen stützten, bedeutet nach unserem Verfasser nicht die Verwandlung des göttlichen Wesens in das Fleisch, sondern die Annahme der menschlichen Natur seitens des Logos (c. 18. 75, 1448. 49). In den vielen Parallelstellen hiezu verwahrt sich Cyrill auch gegen jene Mißdeutung[1]), positiv aber erklärt er das *σάρκα γενέσθαι* als das „in Gemeinschaft des Blutes und des Fleisches mit uns eintreten", das „zu eigen machen des aus der Jungfrau entnommenen Leibes"[2]). Eben den Vergleich aber des *σάρξ ἐγένετο* mit *γενέσθαι κατάρα* (Gal 3, 13) und *γενέσθαι ἁμαρτία* (II Cor. 5, 21), den unsere Schrift anwendet, bezeichnet Cyrill wiederholt als einen nestorianischen[3]), und verwirft ihn, weil er, richtig durch-

(*Λόγος*) . . . *καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος εἰς ἑαυτὸν οἰκειοῦται πάθη, καίτοι μένων ἀπαθής* — Vgl. in Luc. c. 22. 72, 920 — in Mtth. ex libr. XIII, 72, 473 — in I Cor. 74, 909 — in II Cor. 74, 949.

1) Hom. Pasc. 17. 77, 773 — Schol. c. 25 — Adv. Nestor. l. 1. 76, 16; c. 8, 56 — Hom. Ephes II. 77, 989 — Adv. Orient. ad 1 — Adv. Theodoret. ad 5 — ep. 2 ad Succ. 77, 220 — Explan. Symb. 77, 304 — Q. un. Christ. 75, 1260.

2) ep. 2 ad Nestor. 77, 48 — Adv. neg. Deip. n. 3. 76, 257 — I ad reg. 76, 1313 — Q. un. Christ. 75, 1265 — Scol. l. c. Expl. Symb. l. c.

3) Vgl. Q. un. Christ. 1264 f. — Adv. Orient. ad 1; ad 10, 364: *Οἱ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν δύναμιν ὑποκλέπτοντες, οὕτω σάρκα γενέσθαι φασὶν αὐτὸν, ὡς ἂν νοοῖτο γενέσθαι κατάρα καὶ ἁμαρτία.* Vgl. uns. Schr. c. 18, 1449: *Ὥσπερ γὰρ τό· Χριστὸς*

geführt, dahin lauten müßte, der Logos sei Fleisch geworden, um das Fleisch zu vernichten, wie er *κατάρα* und *ἁμαρτία* geworden, um den Fluch zu brechen und die Sünde zu tilgen; das aber sei nichts anders, als aus der Menschwerdung ein Phantasiegebilde (*ἐν δοκήσει μόνῃ*), eine leere Redensart (*ἐν ψιλοῖς ὀνόμασιν*) machen (aa. aa. OO.). Wie kann nun Cyrill einen Vergleich, den er hier so grundsätzlich verwirft, in einer andern Schrift selbst benutzt haben?

Positive Beweise gegen den Apollinarismus zieht sodann unser Verfasser aus drei Schriftstellen. Der erste Beweis gipfelt in dem Satze, Christus habe nicht gesagt: „Ich werde zerstört" (Joh. 2, 19), sondern: „der von mir angenommene Tempel", damit dieser, einer bessern Auferstehung teilhaftig, der Erstling der Schlafenden, der Erstgeborene der Todten werde; die Zerstörung des Tempels aber bestehe in der Trennung von Leib und Seele (c. 18, 142). Der zweite (aus Mt. 26, 28) stützt sich darauf, daß ohne einen menschlichen *νοῦς* in Christo, der Gott Logos selbst der Trauernde (*ὁ λυπηθείς*), . . . der Kämpfende, der durch den Beistand eines Engels Gestärkte gewesen wäre (c. 19, 1453). Den dritten endlich (aus Luc. 2, 40. 52) formulirt er folgendermaßen: „Das Wachsen an Weisheit kommt nicht dem Gott zu, dem weisen, der ohne jedes Bedürfnis, allzeit vollkommen und weder des Zuwachses noch der Abnahme fähig ist, sondern dem menschlichen Geist, der

---

ἡμᾶς ἐξηγόρασεν . . γενόμενος . . κατάρα, οὐ τὴν εἰς κατάραν μεταβολὴν . . αἰνίττεται . . καὶ τό· Γενέσθαι ἁμαρτίαν . . οὐ τὴν τῆς δικαιοσύνης σημαίνει τροπὴν .: οὕτω τὸ· ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ τὴν ἀλλοίωσιν λέγει τῆς θεότητος, ἀλλὰ . . κ. τ. λ.

mit dem Alter wächst, des Unterrichtes bedarf . . . und nach und nach Menschliches und Göttliches erkennt" (c. 20, 1453 f). Wir lassen die Stichhaltigkeit dieser Beweise hier außer Acht; uns interessiert in erster Linie die Auffassung der Texte, die dieser Beweisführung zu Grunde liegt. Jene Gegenüberstellung des zerstörten Tempels und des ihn auferweckenden Logos findet sich bei Cyrill, der den Text Joh. 2, 19 mehrmals erwähnt [1]), nicht wieder. Die Benennungen aber *τῶν κεκοιμημένων ἀπαρχή, τῶν νεκρῶν πρωτότοκος*, die a. a. O. dem Tempel in einem gewissen Gegensatz zum Logos beigelegt werden, bezieht Cyrill regelmäßig auf den Logos selbst [2]). Bezüglich der zweiten Stelle behauptet er im Gegenteil, der Logos habe getrauert als Mensch (*Λυπεῖται ὡς ἄνθρωπος*), weil durch die unaussprechliche Vereinigung das Menschliche ihm eigen geworden ist, so wie auch das Göttliche nunmehr in gewisser Weise dem Fleische zukommt (in Mtth. 72, 453). Noch interessanter ist eine andere Stelle, wo Cyrill eben jenen Text denselben Gegnern entgegenhält, um die Notwendigkeit der Annahme einer vernünftigen Seele in Christo zu erweisen. Hier wird, abweichend von unserer Schrift, das Beweismoment daraus entnommen, daß weder die göttliche Natur des Emmanuel, noch sein menschlicher Körper das nächste

1) Adv. Nestor. l. 5. c. 6, — Adv. Oriental. ad 7. — Adv. Theodoret. ad 7. — in Joan. l. 2. c. 1. ed. Pusey I, 209 ff. — in ep. ad Rom. c. 6. ed. Pusey III, 190; etc.

2) Vgl. De rect. fide ad Theodos. n. 39: *Τίς ὁ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, εἰ μὴ . . ὁ Λόγος* — I ad reg. 76, 1308, II ad reg. n. 20. 21 — ep. 3 ad Nestor. 77, 113 — epil. ad an. 3. — Adv. Orient. ad 12 — Adv. Theodoret. ad 12 — Q. un. Christ. 75, 1340.

Subjekt des Gefühls der Trauer sein könne, und daher eine menschliche Seele, die allein der Sitz dieses Affektes ist, anzunehmen sei. Der Logos selbst erscheint aber als das einheitliche, persönliche Subjekt, das sich, wie das Körperliche, so auch alles zu eigen gemacht, was der Seele zukommt, daher auch trauert und fürchtet (II ad reg. n. 55. 76, 1413). Was sich endlich Cyrill unter dem Fortschritt, von dem Luc. 2, 40. 52 spricht, auch immer gedacht haben mag, ob einen wirklichen Fortschritt [1]), oder nur eine äußere Offenbarung der dem Logos eigenen Weisheit [2]), oder auch das in Folge der Wunder stets wachsende Ansehen Jesu bei den Menschen (in Luc. 72, 509), wiewohl er mit der größten Bestimmtheit betont, dieser Fortschritt gelte nicht von der göttlichen Natur und könne vom Heilande nicht ausgesagt werden, insofern er Gott sei, stets schreibt er doch das Wachsen in einem gewissen Sinn auch dem Logos selbst zu „κατὰ τὸ ἀνθρώπινον" (in Luc. 505. Quod un. Christ. 1332) der menschlichen Natur nach, gleich wie in Folge der Menschwerdung Hunger, Durst, Müdigkeit von ihm ausgesagt werden. „Von dem, der die Weisheit des Vaters ist, sagt Cyrill z. B. in der 17 Osterhomilie, heißt es, er habe an Weisheit zugenommen, obgleich er als Gott unendlich vollkommen ist, weil er durch die innige Vereinigung das Menschliche sich zu eigen gemacht hat" [3]).

K. 21 und 22 unserer Schrift bringen eine Reihe von Stellen aus dem Hebräerbrief, aus denen klar her-

1) Com. in Luc. 72, 509 — Q. un. Christ. 75, 1332.

2) in Luc. 508. — II ad reg. n. 16, — Adv. Nestor. l. 3. c. 4. — Contra Diodor. Pusey III, 496.

3) Hom. Pasc. 17. 77, 780. 81. Vgl. Orient. ad 4. II ad reg. n. 16, Schol. c. 13, 75, 1388, Contr. Diodor. Pusey III, 510.

vorgehen soll, daß die zwei Naturen ihrem Wesen und ihren Kräften nach getrennt, der Person nach aber mit einander vereinigt sind. Hier tritt die gegensätzliche Auffassung beim Vergleich der beiderseitigen Erklärungen besonders klar hervor; betrachten wir sie deßhalb etwas näher.

In der ersten Stelle, die das Verhältnis Christi zu den Engeln darlegt (Hebr. 1, 3. 4) bezieht unser Verfasser, weil dem Werden (τοῦ γενέσθαι) das Sein (τὸ εἶναι) entgegengesetzt sei, letzteres auf den ewig Seienden (τὸν ἀεὶ ὄντα), der nicht nur besser als die Engel, sondern ihr Schöpfer und Herr, ersteres aber auf das aus uns Aufgenommene (τὸ ἐξ ἡμῶν ἀναληφθέν), das durch die Vereinigung mit dem Logos besser geworden als die Engel (c. 21. 75, 1456). Im Kommentar zu dieser Stelle setzt Cyrill die Identität des Subjektes, dem beides zukomme, unbedenklich voraus. Den Arianern gegenüber, die hieraus folgerten, der Sohn sei seiner Natur nach von den Engeln nicht verschieden, betont er, der Apostel habe bei diesem Ausspruch die Menschwerdung des Logos im Auge; sein Zweck sei, zu zeigen, daß in demselben Maße, in dem Christus seiner Natur nach sich von den früheren Gesandten Gottes unterschied, ebenso und noch in höherem Grade die durch ihn gewordene Gnade den Dienst der Engel überrage[1]). Die Polemik gegen die Arianer legte indeß die Bemerkung nahe, das γενέσθαι κρείττων berühre nur die angenom-

1) a. a. O. ed. Pusey III, 370 ff. Neben dieser Erklärung steht eine andere, wonach, soweit aus dem Fragment ersichtlich ist, das γενόμενος identisch ist mit ἐστίν. (l. c. 373) Ist das Fragment echt, so bestreitet Cyrill selbst die Basis, auf die die Erklärung unserer Schrift sich stützt.

mene Natur, nicht den Logos. Geradezu kontradiktorisch lautet es aber, stellt man der Erklärung unserer Schrift eine andere Parallelstelle aus Cyrill gegenüber:

De Incarn. Dom. c. 21. 1456.	De rect. f. ad Theodos. n. 27. 76, 1173
Ὁ γὰρ ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, οὐ γίνεται κρείττων ἀγγέλλων.	*Τὸ δὲ ἀπαύγασμα τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς οὐσίας ὁ χαρακτὴρ . . . κρείττων ἀγγέλων γεγενῆσθαι λέγεται.*

Ebenso offenbar ist der Gegensatz bezüglich des folgenden Textes (Hebr. 1, 8), der von der Salbung Christi handelt. Unserer Schrift zufolge scheidet der Apostel zwischen Gott, (*τὸν μὲν θεόν*), der von Gott nicht gesalbt werden kann, und dem später Gesalbten (*τὸν δὲ ὕστερόν ποτε χρισθέντα*). Eine solche Scheidung kennt Cyrill an keiner der zahlreichen Stellen, wo er die Salbung Christi zur Sprache bringt; diese bezieht er im Gegenteil immer auf den Logos selbst [1]).

Daran hält er fest gegenüber der Behauptung der Nestorianer, die Gestalt des Knechtes habe die Salbung vom hl. Geist für sich allein (*ἰδίᾳ καὶ κατὰ μόνας*: ep. ad Valer. 77, 269) empfangen, und zeigt wiederholt, daß es nicht der Würde des Logos widerspreche, der menschlichen Natur nach (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*, nicht *κατ'*

1) Fragm. Homil. ed. Pusey III, 462 *Ὁρᾷς ὅτι θεὸς χρίεται παρὰ θεοῦ· ὅτε γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος μεμενηκὼς ὅπερ ἦν, τότε καὶ καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνως χρίεται.* Quod un. Chr. 75, 1277. *Σύνες οὖν, ὅπως καὶ θεὸν εἰπὼν καὶ θρόνον αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα δούς, κεχρῖσθαί φησι παρὰ τοῦ θεοῦ.* Dagegen u. Schr. (l. c.): *Ὁ δὲ θεὸς . . καὶ τὸν θρόνον ἔχων, πῶς ἂν ὑπὸ τοῦ θεοῦ χρισθείη; . . . οὐκοῦν πάλιν μὲν τὸν θεὸν . . τὸν ἀεὶ ὄντα νοήσομεν· τὸν δὲ χρισθέντα . . τὸ ἐξ ἡμῶν ἀναληφθέν.* Vgl. Adv. neg. Deip. n. 7 — Adv. Nestor. l. 2. c. 2 — epil. ad 2. 7 — De rect. f. ad Theodos. n. 28. 43 — in Joan l. 11. c. 10.

ἰδίαν φύσιν) gesalbt zu werden [1]): der hl. Geist, das Prinzip der Salbung sei ihm ja als Gott eigen [2]), und er verleihe ihn den Andern, so daß er selbst mit dem Geist mit dem er als Mensch gesalbt wurde, hinwiederum die Menschen salbe [3]).

Eine dritte Stelle soll ganz besonders die Vollständigkeit der menschlichen Natur (*τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τὸ τέλειον*) zu erkennen geben. Zu Hebr. 2, 9 heißt es (a. a. O. 1457): „Gestorben ist nicht der unsterbliche Logos, sondern die sterbliche Natur. Daher ist sie auch ein wenig unter die Engel erniedrigt, eben weil diese unsterblich ist. Der Gott Logos aber ist nicht geringer als die Engel, sondern ihr Schöpfer." Gegen diese einzige Stelle stimmen wieder alle Ausführungen Cyrill's über denselben Gegenstand überein. Freilich ist es auch seine Ueberzeugung, daß die göttliche Natur des Logos weder leiden [4]) noch sterben [5]) konnte, ebenso oft aber

1) I ad reg. 76, 1252 — Q. un. Christ. 75, 1276 — Contra Julian. l. 8. 76, 932 — in Joan. l. 4. c. 4; u. m. a. St.

2) Epil. ad 7 — Adv. Nestor l. 3. c. 3 — I ad reg. 76, 1305. 12. etc. — Adv. Orient. ad 9. — Adv. Theodoret. ad 9. — ad Theodos. n. 37 — in Joan. l. 2. c. 1; l. 5. c. 1; l. 11, c. 10 — in Mtth. c. 12. 72, 408.

3) aa. aa. OO; vgl. außerdem in Luc. c. 3. 72, 524. 25 — II ad reg. n. 50. — in II Cor. c. 1. ed. Pusey III, 326.

4) Vgl. ep. ad apocris. 77, 65 — Adv. neg. Deip. n. 22 — Schol. c. 8 — I ad reg. 76, 1297 — ep. 2 ad Nest. 77, 48 — 3 ad Nestor. 113 — ep. ad mon. 36 — Adv. Nestor. l. 5. c. 1. ff. — Adv. Orient. ad 12 — Adv. Theodoret. ad 12 — ep. ad Joan. 77, 180 — ad Acac. Ber. 161 — ad Valer. 261 —2 ad Succ. 240 — Expl. Symb. 312 — Quod un. Christ. 75, 1337 ff. — ep. ad Euseb. 77, 209 — ep. ad Aristol. 77, 324 — ad Xyst. fragm. 285 — in Luc. 72, 476. 920 etc.

5) epil. ad 12 — Adv. Nestor. l. 5. c. 1. 76, 212 II ad regin. n. 42 — Q. un. Christ. 75, 1341 — in I Cor. 74, 897.

hebt er die Leiden und den Tod [1]) des Logos seiner menschlichen Natur nach hervor. „Wir sagen auch, erklärt er an Nestorius, er selbst habe gelitten (*αὐτὸν καὶ παθεῖν*) . . , nicht als ob der Gott Logos seiner eigenen Natur nach die Schläge, das Durchbohren der Nägel und die andern Wunden erlitten habe, — das Göttliche ist ja leidensunfähig, weil unkörperlich, sondern, da der ihm eigen gewordene Leib dies erlitten, heißt es, er selbst habe es für uns erlitten; denn der Leidensunfähige war in dem leidenden Körper. In gleicher Weise fassen wir auch seinen Tod auf" (ep. 2 ad Nestor. 77, 48). Dem entsprechend behauptet auch Cyrill, der Logos selbst sei unter die Engel erniedrigt worden (*διὰ τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον*), weil diese körperlos und über den Tod erhaben, er aber durch seine freiwillige Erniedrigung einen Leib angenommen und den Tod erlitten habe [2]).

1) ep. ad mon. 77, 36 — ep. 3 ad Nestor. 77, 113 — anath. 12. — Adv. neg. Deip. n. 24 — epil. ad 12 — Adv. Theodoret. ad 12 — De rect. f. ad Theodos. n. 43 — Adv. Nestor. l. 2. c. 2; l. 3, c. 4; l. 5, c. 1. 5. 7 — Q. un. Christ. 75, 1333. 37. etc. — Contr. Julian. l. 4. 76, 732; l. 6, 797. 80; etc. — Resp. ad Tiber. c. 5. ed Pusey III, 586 — in Joan. l. 2. c. 1. c. 3; l. 4, c. 1; l. 7, 74, 85 und öfters — in Luc. 72, 560. 937 etc. — in Mtth. 72, 389. 469 — in Rom. 74, 781. 793 — in I Cor. 74, 861 — in II Cor. 924 etc. — in Hebr. 74, 972. 1005.

2) Vgl. Q. un. Chr. 75, 1337: *Ἰδοὺ γάρ, καὶ μάλα σαφῶς ἠλαττῶσθαι λέγων αὐτὸν παρὰ τοὺς ἀγγέλους διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου . . . καθίστησιν ἐμφανῆ τὸν . . Μονογενῆ.* — De rect. f. ad Theodos. n. 27. — II ad reg. n. 8. — in Joan. l. 11. c. 9. 74, 513. — Wie die Erniedrigung unter die Engel, so wird in unserer Schrift auch das „Geprüft sein" des Hebr. 2, 16—18; 4, 15, und folglich das Hohepriestertum selbst dem Gott Logos abdem *σπέρμα ἀναληφθέν* aber zugesprochen (c. 21). Cyrill hingegen fordert das Bekenntnis des Logos als unsers Hohenpriesters seiner menschlichen Natur nach *κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* (Adv. Nestor.

Hebr. 5, 7—9 endlich, wo von dem Gebete und Flehen des Herrn, von der Erhörung desselben und seinem Gehorsam die Rede ist, bezieht unser Verfasser, wie die übrigen, auf die angenommene Menschheit, nicht auf den Logos. „Wer ist es, fragt er, der gebetet, in Flehen und Seufzer mit starkem Geschrei und unter Thränen sich ergossen hat? . . Wer hat den Gehorsam durch seine Leiden gelernt, die Prüfung als seine Meisterin anerkennend? ... Wer ist es, der nach und nach zur Vollkommenheit gelangt ist? Nicht der Gott Logos, der vollkommene, der alles weiß, bevor es entsteht . . . ., der jede Thräne vor jedem Angesichte trocknet. . . . Der angenommenen Menschheit gehört dies vielmehr alles an (*οὐκοῦν ἴδια ταῦτα τῆς ἀναληφθείσης ἀνθρωπότητος* . . . . c. 21. 1457). Zweimal bringt Cyrill denselben Text zur Sprache, im 2. Schreiben an die Kaiserinnen und im Dialog *Ὅτι εἷς Χριστός*, wo er ausdrücklich bemerkt, den Nestorianern zufolge könne er nicht auf den Logos bezogen werden. Cyrill gesteht zu, daß dieser Ausspruch des Apostels nicht vom Gott Logos gelten könnte, wenn man die Menschwerdung nicht annähme. Da aber darüber kein Zweifel walte, so könne nicht bestritten werden, daß der

l. 3. c. 876, 168: *Ἀρχιερέα . . . γενέσθαι φαμὲν αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ Πατρὸς Λόγον, ὅτε πέφηνεν ἄνθρωπος.* — Vgl. ibid. l. 3. c. 1. 76, 117 — ep. 3 ad Nestor. 77, 116 — anath. 10 — epil. ad. 10 — Adv. Oriental. ad 10. — adv. Theodoret. ad 10. — II ad reg. n. 37 — in Joan. l. 11. c. 4. 74, 480 etc — in Mtth. 72, 417 — in ep. ad Hebr. 74, 965 ff.) und erklärt ausdrücklich: „Nachdem er (*Λόγος*) unser Fleisch angenommen, ward er in allem versucht; nicht als ob er etwas vorher nicht gewußt, er wollte zu der göttlichen Einsicht, die er schon besaß, auch die erfahrungsgemäße hinzufügen" (II ad reg. n. 37; vgl. in Hebr. 74, 968).

Gott Logos allerdings nicht vor der Menschwerdung, aber in den Tagen seines Fleisches, als unser Vorbild, Gebete dargebracht, Thränen vergossen, den Gehorsam gelernt habe, was ohne jede Verletzung seiner göttlichen Herrlichkeit geschehen konnte (II ad reg. n. 39. — Q. un. Christ. 75, 1321). Gebet [1]) und Gehorsam [2]) legt er auch an andern Stellen nachdrücklichst dem menschgewordenen Logos bei. Ja, noch mehr! in der Apologie seiner Anathematismen gegen Theodoret's Angriffe verwirft er mit der größten Entschiedenheit die von letzterem gegebene Interpretation des fraglichen Schrifttextes, die mit derjenigen unserer Schrift viel Gemeinsames hat. „Wer ist es, läßt er Theodoret sagen, der . . . durch die Arbeit der Jugend vollkommen wurde, der Vollkommenheit von Natur aus entbehrend? Wer hat durch die Prüfung den Gehorsam gelernt, den er vorhin nicht kannte? Wer ist es, der . . . mit starkem Geschrei und unter Thränen sein Flehen ergoß, und selbst ohnmächtig Jenen anrief, der ihn retten konnte". „O verwegene und entsetzliche Sprache", ruft Cyrill voller Entrüstung aus! „Welche Thränen werden je die Sünden derer, die solches ersinnen, tilgen können? Wenn du wirklich die *ἕνωσις* annimmst, wie kannst du verkennen, daß du von dem menschgewordenen Logos zu sprechen hattest? Deinetwegen hat er sich erniedrigt und du sagst in gottloser Weise: Erbarme dich deiner, o Herr, und laß solches nicht über dich ergehen. So

---

1) Vgl. in Luc. 72, 685: *Εἰ γὰρ ἔφαγε καὶ πέπωκεν . . . τί τὸ ἄτοπον κἂν εἰ . . . οὐκ ἀνεπιτήδευτον ἐποιεῖτο τὴν προσευχήν.*

2) Vgl. II ad reg. n. 22: *Ὁ Θεὸς ἐξαπέστειλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ . . . καθ' ἅπαν ὑπήκοος γεγονὼς τῷ Πατρί . . . .*

höre denn meine Stimme: Fort mit dir, Satan, du bist mir zum Aergernis geworden". (Adv. Theodoret. ad 10. 76, 445). Als verwegen und gottlos hätte also Cyrill in einer Schrift das bezeichnet, was mit seinen Ausführungen in einer andern so genau übereinstimmt! Einen solchen Wiederspruch wird wohl niemand Cyrill zur Last legen wollen.

In der dargelegten Weise stehen sich die Erklärungen auch der übrigen beiderseits behandelten Schriftstellen I Tim. 3, 16[1]), I Kor. 8, 6[2]), Röm. 9, 5[3]) einander

1) Der aus d. St. erwachsenden Schwierigkeit, als sei der rechtfertigende Geist über dem gerechtfertigten Sohn, begegnet unsere Schrift durch die Bemerkung, bloß die menschliche Natur sei durch den in ihr erscheinenden Sohn gerechtfertigt worden (c. 29, 1469). Hören wir Cyrill, so ist der Gott Logos selbst durch den Geist *κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* gerechtfertigt worden (vgl. I ad reg. 76, 1309. 17 — II ad reg. n. 33. 34 35. — Q. un. Christ. 75, 1320), die Lösung jener Schwierigkeit aber liegt darin, daß der Geist dem Logos nicht fremd gegenüberstehe, sondern eigen sei (vgl. II ad reg. n. 34 — Adv. Theodoret. ad 9. — Q. un. Christ. l. c.).

2) Der Apostel legt hier Christus die Erschaffung des Weltalls bei, wie unsere Schr. erklärt „dem Sichtbaren wegen der Vereinigung mit dem Verborgenen" (c. 30, 1472), nach Cyrill hingegen, weil J. Chr. eben der in der menschlichen Natur erschienene Sohn Gottes selbst und daher der Herr aller Dinge ist. I ad reg. 76 1336. Vgl. Schol. c. 6 — I ad reg. n. 8 — II ad reg. n. 2 — De rect. f. ad Theodos. n. 39. 40 — ep. ad Acac. Mel. 77, 196 — Hom. div. XV n. 3. 77, 1092 — Q. un. Christ. 75, 1304.

3) U. Schr. zufolge wird Christus Gott über alles genannt, nicht als ob der Nachkomme Davids selbst an sich Gott wäre, sondern weil er der Tempel dieses Gottes über alles ist, und die Gottheit mit sich vereinigt besitzt (c. 30, 1472). Diese Erklärung kennt Cyrill nicht. Für ihn ist die Identität Christi und Gottes keine Frage (vgl. I ad reg. 76, 1220. 28 und unzählige Stellen). Er hält insbesondere daran fest, daß Paulus (l. c.) eben denselben, der dem Fleische nach aus den Juden geboren, Gott nenne, gebenedeit in Ewigkeit (Q. un. Christ. 75, 1300 — Schol. c. 23 —

entgegen. Dieser Gegensatz aber ist um so beachtenswerter, als er durch den Grundsatz selbst bedingt ist, den unser Verfasser K. 32 ausspricht: man müsse, um die Häresie des Arius und Eunomius widerlegen zu können, die menschlichen Aussprüche und Handlungen (*τὰ μὲν ταπεινῶς εἰρημένα καὶ πεπραγμένα*) dem Erlöser Christus, der Gestalt des Knechtes zuschreiben, während alles Erhabene, Gotteswürdige und Große (*τὰ ὑψηλά, θεοπρεπῆ καὶ μεγάλα*) der erhabenen großen, unbegreiflichen Gottheit beizulegen sei (M. 75, 1473). Dieser Satz, der die in den einzelnen Schrifterklärungen wahrgenommene Scheidung des Göttlichen und Menschlichen erklärt, stimmt nicht mit den Stellen überein, wo Cyrill das Verhältnis der menschlichen und göttlichen Aussagen der hl. Schrift über Christus zu einander feststellt.

Die Einheit des Subjektes, auf das Menschliches und Göttliches zu beziehen sei, wird hier immer wieder betont, und zwar öfters in einer Weise, daß es auf den ersten Blick scheint, Cyrill lehre auch die Uebertragung der Eigenschaften einer Natur auf die andere [1]). Thatsächlich

Adv. Theodoret. ad 12 — Explan. Symb. 77, 312 — ep. ad Acac. 77, 196). Die Interpretation unserer Schr. aber weist er dem Sinn nach zurück, wenn er sagt: „Hätte Paulus Christum für einen Menschen gehalten, so hätte er schreiben müssen: Aus denen Christus dem Fleische nach, in dem der Gott über alles wohnte" (Adv. neg. Deip. n. 14). — Bezüglich des Textes Joh. 3, 13 vgl. u. Schr. c. 29. mit Schol. c. 4. 6 — Adv. neg. Deip. n. 18 — Q. un. Christ. 75, 1304. 13.

1) *Γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν τοῦ Λόγου τὰ τῆς ἀνθρωπότητος, ἴδια δὲ πάλιν τῆς ἀνθρωπότητος τὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου* (Adv. Nestor. l. 3. c. 3 — 1 ad reg. 76, 1316) — *Εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων* (*Λόγος*) *κατὰ σύμβασιν οἰκονομικὴν τὰ τῶν φύσεων ἰδιόματα* (De rect. f. ad Theodos. n. 38). Vgl. in Mtth. 72, 453.

sächlich machten auch die Gegner Cyrill's gegen seine Forderung, auch das Menschliche dem Logos beizulegen, geltend, daß sie einen arianischen Irrtum in sich begreife (Reprehens. Oriental. ad 4. 76, 333), was jedoch Cyrill in seiner Apologie gegen die Orientalen klar widerlegte (vgl. Adv. Orient. ad 4. — adv. Theodor. ad 4). Als er aber nachher die antiochenische Unionsformel, worin der Unterschied der auf die göttliche und menschliche Natur bezüglichen Aussagen in weit milderer Form als in unserer Schrift ausgesprochen wird [1]), annahm, glaubten Cyrill's eigene Anhänger, wie bereits bezüglich der Formel *δύο φύσεις* bemerkt wurde, auch aus diesem Grund eine Abweichung Cyrill's von seiner Lehre wahrzunehmen (vgl. ep. ad Acac. 77, 193). „Niemals habe ich, erwiderte Cyrill, den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Aussagen geleugnet; ich weiß aber, daß der Herr zugleich menschlich und göttlich gesprochen hat, da er ja Gott und Mensch zugleich ist" (ep. ad Acac. 77, 200). Jener gemilderte Satz der Antiochener, fügt er hinzu, unterscheide sich darin von der nestorianischen Lehre, daß er in letzter Instanz doch alle Aussagen auf Einen Christus beziehe (ibid. 196. 97 — ep. ad Eulog. 228). Auffälliger Weise gibt aber Cyrill zur Erklärung, wie die Orientalen zu dieser *„ἰσχοφωνία"* gekommen seien, denselben Grund an, der in u. Schr. angedeutet wird, die Furcht vor den Arianern, die bekanntlich die menschlichen Aussagen auf

1) ep. Joan. ad Cyrill.: *Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς . . φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας* (77, 177).

die Natur des Logos bezogen, um so die Inferiorität derselben der des Vaters gegenüber darzuthun (ep. ad Acac. l. c.). Dies alles aber, besonders jener Angriff sowohl von Freundes- als von Feindesseite, spricht entschieden gegen den cyrill'schen Ursprung des besagten Satzes.

Weitere Abweichungen zwischen unserer und den späteren Schriften Cyrill's ließen sich noch mehrere hervorheben z. B. betreffs verschiedener christologischer Lehrsätze, der Geburt des Herrn, seiner Auferstehung [1]) und Auffahrt [2]), der ihm gebührenden Anbetung [3]). Die Geburt

1) Die menschliche Natur ward laut c. 28, 1468 auferweckt in Folge der Einwohnung und der Vereinigung mit der Gottheit. Cyrill bezieht die Auferstehung auf den Logos selbst, als auf das persönliche Subjekt, dessen Leib auferweckt wurde (vgl. ep. ad mon. 77, 36. 37 — ep. 3 ad Nestor. 77, 113 — Adv. Nestor. l. 5. c. 5. 76, 237 — ep. ad Valerian. 77, 265 — ep. 2 ad Nestor: *ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ (τοῦ Λόγου) λέγεται . . . . ὅτι τὸ αὐτοῦ πάλιν ἐγήγερται σῶμα* 77, 48).

2) „Der in unserer Natur erschienene Gott hat sie in den Himmel geführt, zur Rechten der Herrlichkeit gesetzt und einen Namen gegeben der über alle Namen ist" c. 29, 1469. Bei Cyrill hingegen ist es der Logos selbst (I ad reg. 76, 1308), der in den Himmel aufgefahren, zur Rechten des Vaters sitzt (vgl. I ad reg. 76, 1300. etc. — Adv. Nestor. l. 3. c. 4. — Adv. neg. Deip. n. 20 ep. ad Valer. 77, 268 — explan. Symb. 77, 309 — Q. un. Chr. 75, 1345) und jenen erhabenen Namen, den er von Ewigkeit hatte, bei seiner Auffahrt *ἀνθρωπίνως* wieder erhielt, weil er sich durch die Menschwerdung erniedrigt hatte (I ad reg. 76, 1308 — II ad reg. n. 19. — Q. un. Christ. 75, 1361. 48 —, ep. ad Valerian. 77, 269).

3) Vgl. c. 32, 1472: *ἑκατέραν δὲ φύσιν ὡς ἕνα Υἱὸν προσκυνοῦμεν* (c. 21, 1456) mit der (anath. 8. — Adv. Nestor. l. 2. c. 10. 11. 13 — ep. 2 ad Nestor. 77, 48 — epil. ad 8. — Adv Theodoret. ad 8. — ep. 3 ad Nestor. 77, 113 — De rect. f. ad Theodos. n. 30) von Cyrill gelehrten *μία προσκύνησις τοῦ Λόγου μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.*

des Herrn, um nur diesen Punkt flüchtig zu berühren, faßt unsere Schrift dahin auf, daß der Eingeborene vom Himmel herabgestiegen, sich in dem Schooße der Jungfrau eine Wohnung bereitet, einen Tempel geschaffen (*εἰσοικίζεταί τε καὶ ναὸν ἑαυτῷ κατασκευάζει* c. 23. 1460), den er sich verbunden habe und so aus der Jungfrau hervorgegangen sei (*καὶ ἑαυτῷ συνάψας, πρόεισιν ἐκ τῆς Παρθένου* ibid.). Als stehenden Ausdruck für die Geburt des Herrn hat Cyrill hingegen das prägnante *γεγεννῆσθαι κατὰ σάρκα, σαρκικῶς ἐκ γυναικός* [1]), und trägt kein Bedenken von einer zweiten, fleischlichen, zeitlichen Geburt des Logos aus dem Weibe im Gegensatz zur ewigen Zeugung aus dem Vater zu sprechen [2]).

Ein letzter Gegensatz verdient noch näher beleuchtet zu werden: er betrifft den Gebrauch der Ausdrücke *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος.* Das Schlußkapitel unserer Schrift äußert sich darüber folgendermaßen: „Es möge also niemand . . . . in der Lehre von der Menschwerdung zwischen dem Wahren und dem Falschen hin und her

---

1) ep. ad mon. 77, 21 — Hom. Pasc. 17. 77, 776 — ep. 2 ad Nestor. 77, 45 — De rect. f. ad Theodos. n. 18. 29 — I ad reg. n. 5. Adv. Nestor. l. 1. c. 1. 2. 5; l. 3. c. 3 — ep. 3 ad Nestor. 77, 109 — epil. ad l. — adv. Orient. ad l. — adv. Theodoret. ad l. — Hom. Ephes. 2. 77, 988; 4, 992 — ep. ad Valer. 77, 257 — 1 ad Succ. 229. 32 — ad Aristol. 324 — Explan. Symb. 300 — Q. un. Christ. 75, 1260 etc. — in Luc. 72, 485 etc. — in II Cor. 74, 924 — Contr. Julian. l. 8. 76, 897. 929. Die Stelle Adv. neg. Deip. n. 4. 76, 260 B ist nur anscheinend ähnlich (vgl. 265).

2) Vgl. *δευτέραν τὴν ἐκ γυναικός . . γέννησιν* (Q. un. Christ. 75, 1268), *γεν. κατὰ σάρκα* (adv. Orient. ad 1. 10, — Hom. Pasc. 20, 77, 845 — Q. un. Christ. 1257 — Explan. Symb. 77, 301 — Contr. Julian. l. 8. 76, 897), *γεν. ἐν καιρῷ* (ep. 2 ad Nestor. 77, 120).

schwanken, sondern ein Jeder bekennen, daß der aus der Jungfrau geborene Christus Gott und Mensch zugleich ist nach seinen zwei Naturen hin. Deßhalb wird auch die hl. Jungfrau von den Lehrern der Frömmigkeit Gottes- und Menschengebärerin genannt, dieses, weil sie in Wirklichkeit den ihr gleichartigen geboren (*ὡς φύσει τὸν ἐοικότα γεννήσασα*), jenes, weil die Gestalt Gottes mit der Gestalt des Knechtes vereinigt ist (*ὡς τῆς τοῦ δούλου μορφῆς καὶ θεοῦ τὴν μορφὴν ἡνωμένην ἐχούσης* c. 35, 1477). Bekanntlich gab der Ausdruck *θεοτόκος* die äußere Veranlassung zu den nestorianischen Streitigkeiten, da Nestorius denselben zuerst völlig verwarf, später aber nur dem Wortlaut, nicht dem wahren Sinne nach annahm. Der Grundirrtum des Nestorius aber lag, wie Cyrill von Anfang an erkannte, darin, daß er sich die zwei Naturen Christi nicht innerlich zu einem ontologischen Ganzen vereinigt dachte, sondern nur äußerlich, moralisch verknüpfte und somit, obgleich er an dem einen Christus festzuhalten vorgab, in Wirklichkeit doch zwei persönliche Wesen lehrte. Da nun Nestorius seine Lehre durch das Bemühen, *χριστοτόκος, ἀνθρωποτόκος* statt *θεοτόκος* in Schwung zu bringen kundgab [1]), machte Cyrill im Gegensatze dazu letztern zum Schibboleth der wahren Lehre [2]). Er bezeichnet daher nicht nur den exklusiven Gebrauch

---

1) Vgl. ep. Nestor. ad Cyrill. 77, 53 — Adv. Nestor. l. 1. c. 1. — ep. ad Valer. 77, 276 — Q. un. Christ. 75, 1257.

2) Hom. de Inc. Verbi. 77, 1093: *Ἀρκεῖ τοιγαροῦν πρὸς ὀρθὴν καὶ ἀδιάβλητον τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμολογίαν τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον.* Ist es auch durchaus verfehlt mit Saliger, Walch, Jablonski, Münscher, Bayle, Rössler u. A. die nestor. Streitigkeiten eine Logomachie zu nennen, so wurde doch auf die Terminologie großes Gewicht gelegt.

des Wortes ἀνθρωποτόκος als nestorianisch (Q. un. Christ. 75, 257); er spricht sich auch sehr bestimmt dagegen aus, daß dieser Ausdruck der Benennung θεοτόκος hinzugefügt werde. Diesen Zusatz erklärt er für höchst unnütz, da Niemand den Ausdruck „θεοτόκος" in dem Sinn auffasse, als sei „das Fleisch gewissermaßen die Quelle und das Seinsprinzip der Natur des Logos" (Adv. Theodoret. ad 1.), dieses Wort vielmehr, richtig verstanden, das Bekenntnis der menschlichen Natur schon involviere (Hom. de Incarnat. Verbi n. 4. 5. 77, 1093). Er sieht aber in demselben auch einen ungeschickten Angriff auf Christus selbst: „Sie wollen weder glauben noch bekennen, daß der ewige Sohn des Vaters sich in den letzten Zeiten vom Mutterleibe an unvermischt mit einem mit einer vernünftigen Seele begabten Körper vereinigt habe und so Mensch geworden, wie wir, sondern ereifern sich, ihn als einen mit der Einwohnung Gottes begnadigten Menschen darzustellen". (Adv. Theodt. l. c.). Daher stellt er als Kriterium der Orthodoxie derjenigen Orientalen, mit denen er später Frieden schloß, ihr Bekenntnis auf, wonach die Jungfrau θεοτόκος sei, ohne den Zusatz χριστοτόκος oder ἀνθρωποτόκος, der die Anhänger der nestorianischen Irrlehre kennzeichne (ep. ad Valer. 77, 276). Wenn sodann unser Verfasser behauptet, die διδάσκαλοι εὐσεβείας, unter denen ohne Zweifel die Väter zu verstehen sind, nennten die Jungfrau sowohl ἀνθρωποτόκος als θεοτόκος, so ruft Cyrill an allen andern Stellen die Väter für den Ausdruck θεοτόκος und zwar im Gegensatz zu ἀνθρωποτόκος als Gewähr an [1]). Wie verschieden wird endlich der

1) ep. 1 ad Nestor. 77, 41 — 2 ad Nest. 48 — ep. ad mon. 13 — ad Acac. Ber. 97 — ep. 8, 60 — ep. ad apocris.

Ausdruck *θεοτόκος* von Cyrill begründet! Er legt ihn der hl. Jungfrau bei, weil sie allerdings nicht die Gottheit, aber den mit dem Fleische in Wirklichkeit vereinigten Gott dem Fleische nach geboren [1]). Die Gottheit ihres Sohnes beweisen, heißt daher auch die Gottesmutterschaft Mariä beweisen: beide Wahrheiten seien so eng mit einander verbunden, daß, wer die eine leugne, auch die andere nicht mehr festhalten könne [2]). Cyrill hätte sich somit in den grellsten Widerspruch mit sich selbst gesetzt, ja sogar seine ganze Stellung Nestorius gegenüber aufgegeben, wenn er nach Ausbruch der Häresie den Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* als zulässig und mit der Lehre der Väter übereinstimmend bezeichnet hätte.

Die Schrift *περὶ ἐνανθρ.* hat also Cyrill, das ist das klare Resultat unserer Untersuchung, nicht verfassen können nach dem Auftreten des Nestorius. Steht sie doch ganz allein allen andern Schriften Cyrill's spätern Datums gegenüber, die in christologischer Beziehung bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein sämtlich mit einander übereinstimmen: ein solcher Gegensatz aber kann weder in dem allgemeinen Zweck genannter Schrift noch insbesondere in ihrer Tendenz gegen den Apollinarismus eine genügende Erklärung finden. Ist sie echt, so gehört sie

64 — ep. ad Coelest. 85 — I ad reg. n. 9—11. — Adv. Nestor l. 1. 76, 17 — Adv. Orient. ad 1.

1) Hom. Pasc. 17. 77, 776 f. — ep. ad mon. 13. 21 — ep. 2 ad Nestor. 48 — Adv. neg. Deip. n. 4. 8 — ep. 3 ad Nest. 77, 117 — ep. ad cler. pop. Const. 125 — I ad reg. n. 11 — Adv. Nestor. l. 1. c. 1. 2. 4 — Adv. Theodoret. ad 1. — Hom. de Incarn. Verbi l. c. — ep. ad Valerian. 77, 257 — ep. 1 ad Succ. 229 — ad Aristol. 324.

2) ep. ad Acac. Mel. 77, 189 — ad Juvenal. 104 — I ad reg. n. 6. 8.

demnach in die frühere Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Cyrill's (a. 412—428). Es tritt daher an uns die Frage heran, ob Cyrill in seiner früheren Periode einen christologischen Standpunkt eingenommen hat, der mit seinen späteren Schriften in dem nachgewiesenen Gegensatze steht. Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob die Echtheit der genannten Schrift durch die Verlegung in die erste Hälfte des Episkopates Cyrill's gerettet werden kann.

Schluß folgt im nächsten Heft.

3.

Albrecht Dürer's Glaubensbekenntnis.

Eine theologisch-kunstgeschichtliche Studie.

Von Prälat Dr. **Dankó** in Gran.

Es ist eine allgemein bekannte Thatsache daß die kunstgeschichtliche Schriftstellerei in Deutschland in jüngster Zeit ganz unverhältnismäßig um sich gegriffen hat. Vor hundert Jahren klagte J. G. Meusel, [Miscellaneen artistischen Inhalts. Erfurt. 1781. VII, 6.] über den Mangel guter deutscher Künstlerbiographien, die leichter beschrieben als gefunden werden. Von den Gelehrten meinte er, „sollte man das freilich erwarten: aber um solche Spielwerke mag sich der Franzos und Italiener bekümmern. Der deutsche Gelehrte denkt größtenteils zu reell, ist viel zu groß für die Kunst .... Wie kann man diesem Manne zumuten, daß er seine Philosophie so herabwürdigen soll, der Biograph eines ehrbaren Professionisten zu werden? Und will er ja Biograph werden: so schreibt er merkwürdige Leben berühmter Gelehrten, die außer ihrem Dorf, oder Stadt keine Christenseele kannte, mit angehängtem Verzeichnis ihrer unsterblichen Schriften, bestehend in erbaulichen Leichenpredigten und editionibus emenda-

tioribus multo auct. doct. et clar. Specii, aut Mucelii. Und hätte er auch durch ein Wunderwerk den besten Willen: so möge doch wohl die Kunst nicht viel dabei gewinnen". So vor Hundert Jahren!

Das ist freilich in den letzten fünfzig Jahren anders geworden, was brachten sie nicht alles hervor: Bücher, Broschüren, Zeitungsartikel, gute und schlechte Lebensbeschreibungen, notwendige und überflüssige, solche, die auf gründlicher Durchforschung des Materials beruhen, und solche, die geschrieben werden ohne selbstständiges Studium, ohne Kenntnis und inneren Beruf veröffentlicht werden. Auch die Dürer Biografien, wie sie heute publiziert werden, sind neueren Datums. Sie heben an mit dem, von dem prot. Gelehrten Dr. A. v. Eye, im J. 1860 herausgegebenen: Leben und Wirken Albrecht Dürers, das 1869, in zweiter mit einem Anhang vermehrter Ausgabe erschienen ist. Eye's Darstellung ist nach Inhalt und Form eine gewählte und bewahrt bei aller Wärme für die dargestellte Persönlichkeit stets das Maß, sein Urteil ist umsichtig und gerecht abwägend. Da die Bedeutung A. Dürer's für weitere Kreise hauptsächlich auf seinen Kupferstichen und Holzschnitten beruht, so hat Eye diese besonders eingehend beleuchtet und lebendig charakterisiert, während die Bilder, Handzeichnungen und Schriften weniger anschaulich und erschöpfend geschildert werden.

Billigerweise folgt Moriz Thausing's groß angelegtes Werk:

Dürer Geschichte seines Lebens und seiner Kunst. Leipzig. 1876. E. A. Seemann. 4. XVI. und 537. S. Mit Titelkupfer: Dürer's Selbstbildnis gestochen von

B. Jasper, Holzschnitten Bader's nach J. Schönbrunner's Zeichnungen und einer Reisekarte. Im Jahre 1884 erschien hievon bei dem gleichen Verleger eine zweite verbesserte Auflage in zwei Bänden. Zu den in der ersten befindlichen Illustrationen sind vier neue hinzugekommen. Band I. zählt XVI. u. 384. II. 387 S. Diese umfangreiche Biographie in seine Breite zu verfolgen, ist durch den Zweck der nachfolgenden Studie ausgeschlossen, es kann sich hierorts nur darum handeln, über das vielgefeierte Werk eine Ansicht auszusprechen, die das Wesentliche desselben kurz hervortreten läßt und als Grundlage für die weitere Untersuchung, über Dürer's Stellung zu den reformatorischen Bestrebungen seiner Zeit dienen soll.

Beim Erscheinen der ersten Auflage fand Thausing's Dürerwerk eine sehr beifällige Aufnahme. Freunde und Genossen des Verfassers führten dasselbe in günstigster Weise ein. Eisenmann [Zeitschrift für bildende Kunst. Leipzig. 1876. XI, 193.] behauptet: Th. Werk sei darnach geartet seine Stelle ganz auszufüllen und unsere wie künftiger Zeiten Ansprüche voll zu befriedigen. Lippmann meint [Repertorium für Kunstwissenschaft. Stuttgart. 1876: I, 295.]: reiner und so völlig unbeeinflußt von subjektiven Geschmacksurteil, ist nicht leicht eine Künstlerbiographie dargestellt worden. Weniger günstig wurde die zweite Auflage begrüßt, und nur oberflächlich, ohne eingehendere Prüfung, in den Fachblättern erwähnt. Springer [Repertorium für Kunstwissenschaft. Stuttg. 1885. VIII, 147] gesteht, daß die Wandlungen der Studien und seines Wesens Th. hinderten, einen gründlichen Wechsel in der Gliederung des Stoffes und

den ebenmäßigen Ausbau des Werkes zu vollenden. „Gesteigerte journalistische Thätigkeit zerüttete völlig das reizbare Nervensystem Thausing's; was er seinem Freunde A. Jahn, [16. Juni 1873. Jahrbücher für Kunstwissenschaft. 1873. VI, 217.] verübelte, die Pforte aufgerissen zu haben, an der sonst alle Kreatur mit bangen Schrecken vorüberschleicht, vollführte er leider am 11. Aug. 1885 selbst, in 45. J. seines Lebensalters. In banger Ahnung schrieb er, beim Tode Woltmann's [6. Febr. 1880. Repert. f. Kunstwiss. Stuttg. 1880. III, 357.]: Es schwebt ein Unstern über den Vertretern der jungen kunstgeschichtlichen Disziplin. Siech oder doch kränkelnd schleppen sich die Einen durch's Leben, gleich halben Gefangenen, die Anderen rafft ein früher Tod jählings dahin. Im Ernste wissenschaftlicher Untersuchungen liegt wohl nicht der Grund zu dieser traurigen Erscheinung, wohl aber in den Individuen und den sie bestimmenden Zeitverhältnissen.

Thausing's plastische Gestaltungskraft des Stoffes wird allgemein anerkannt. Seine Angaben und Kombinationen sind so weit es auf wissenschaftliche Zuverlässigkeit ankommt viel genauer und richtiger als die seiner Vorläufer, zeugen von umfassender und gründlicher Kenntnis des Materials, der Quellen, Hilfsmittel, ermangeln aber öfters der unbefangenen Objektivität des Geschichtforschers. Ein fernerer Mißstand ist seine von Selbstüberhebung zeugende Gewohnheit, die eigene Darstellung, die nicht immer frei von einer unangenehmen Koketterie ist, so wenig als möglich durch Urteile und Aussprüche anderer Spezialforscher zu bestätigen. In der Vorrede zur zweiten Auflage S. XI. versucht z. B. Th. zu rechtfertigen, warum

er C. Ephrussi's, mit dem er zeitlebens sich viel zankte, Schrift: Albert Dürer et ses dessins. Paris. 1882. nicht nach dem Verfasser E., sondern mit dem Namen des Druckers und Verlegers A. Quantin citiere. Bedauernswert bleibt, daß Th., der als Vorstand der Wiener Albertina, welche bekanntlich die vorzüglichste Dürersammlung birgt, berufen war, einen kritischen Katalog seiner sämmtlichen Werke zusammenzustellen, durch Mangel an Kraft, Zeit und Mitteln verhindert war, diesen Plan durchzuführen. Es ist eine tröstliche Verheißung, die jüngst der unermüdliche Bamberger Bibliothekar Dr. Fr. Leitschuh [Katalog der Handschriften der K. Bibliothek zu Bamberg. Leipzig. 1887. II, XXIX] gethan hat, welcher einen kritischen, völlig abschließenden, auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Katalog der Kupferstich- und Holzschnittwerke des Meisters, wie ihn einst der hochverdiente Dürerforscher J. Heller plante und begonnen hat, in sichere Aussicht stellt.

Aus der Menge der in jüngster Zeit erschienenen Schriften über Dürer muß vor allen die zweite Auflage der L. Kaufmann Dürerbiographie [Albrecht Dürer XII, 184. S. 8/°, mit einer Heliogravüre, fünf Lichtdrucken und neun Holzschnitten. Freiburg. 1887. Herder.] hervorgehoben werden. Dieselbe erschien [Köln. VIII. u. 112.] 1881. in erster Auflage als Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft. Wir haben an einem anderen leicht erreichbaren Orte [Literarische Rundschau für das katholische Deutschland. XIII. J. 1887. n. 3.] über dieses gute Buch berichtet. Es ist keine Frage, daß K. Dürer ein warm geschriebenes biographisches Denkmal gesetzt hat. Es liegt ein langes mit Liebe und Hin-

gebung gepflegtes Studium des Mannes und seiner Werke gerade dieser Biographie zu Grunde, sie muß als eine gelungene Leistung bezeichnet werden eines Schriftstellers, welchem es um die Sicherstellung der Wahrheit zu thun war und an Zurückweisung einseitiger Parteiauffassung. Es mag sein, daß eines oder das andere weggeblieben ist, gegen die K.sche Gruppierung aber des weitschichtigen Stoffes wird nicht leicht ein berechtigter Tadel erhoben werden können.

Kaufmann befaßt sich im XI. Hauptstück seiner Dürerschrift mit der Stellung, welche der Künstler der Reformation gegenüber eingenommen hat, und kommt zu dem Ergebnisse: daß begründete Vermutungen und Zeugnisse dafür sprechen, daß Dürer gleich seinem Freunde Pirckheimer von ihrer früheren günstigen Meinung über die religiösen Neuerungen vollständig zurückgetreten sind. Dies erregte den Unwillen Thausings, der schon in der ersten Auflage seines Werkes behauptete [S. 475. 6.]: Dürer verharrte bei dem Wittenberger Bekenntnis sicher bis an sein Ende. Eine These, die schon darum anfechtbar ist, weil es 1526 noch kein Wittenberger Glaubensbekenntnis gab. Bald nach dem Erscheinen der K. Biographie ist Th. [in Feuilleton der Wiener Neuen freien Presse, v. 25. Okt. 1881., abgedruckt in den Wiener Kunstbriefen. Leipz. 1884. S. 99 — 117.] mit einem sehr ungestümen Artikel gegen K. auf den Kampfplatz getreten. Th. beklagt, daß Dürer „seinen Landleuten gerade gut genug sei, um zu einem Schiboleth ihrer konfessionellen Zwistigkeiten zu dienen. So fühlte denn neuester Zeit der Vorstand der Görres-Gesellschaft das Bedürfnis, durch Herausgabe einer kurz

gefaßten populären Biographie die Erkenntnis Dürers in weitere und besonders katholische Kreise zu tragen". Th. ist so gütig, K. das Lob nicht vorzuenthalten, daß er seine schwierige Aufgabe, nicht bloß mit einer wohlthuenden Begeisterung, sondern auch mit einer für einen Dilettanten nicht gewöhnlichen Sachkenntnis gelöst hat. „Schade, fügt er hinzu, daß die konfessionelle Tendenz, welcher die Schrift zunächst ihre Entstehung verdankt, überall zu sehr in den Vordergrund tritt. Man glaubt zuweilen viel mehr eine theologische Streitschrift denn eine historische Abhandlung zu lesen. Das gilt insbesondere von dem vorletzten elften Kapitel: Dürer und die Reformation, auf welches die ganze Darstellung zugespitzt erscheint". Wir wollen nun einmal zusehen, wer denn recht eigentlich in neuester Zeit Dürer's Namen zum religiösen Losungswort, und bei konfessionsloser Tendenz, seine Lebensbeschreibung zur Apologie der Reformation zugespitzt hat.

Lassen wir die Entwickelung der Dürerlitteratur, in der sich ja auch die Wandlungen, welche die Behandlung der Kunstgeschichte durchgemacht hat, abspiegeln, an unserem geistigen Auge vorüberziehen, so läßt uns der Gedanke nimmer los, daß erst die Neuzeit das Bild Dürers auf dem Hintergrunde des Humanismus und der Reformation, gezeichnet hat. In den ersten Versuchen einer Darstellung von Leben, Werken und Schriften des Künstlers, so in: H. C. Arend, Prediger de freien communion bergstat Grund, das gedechtnis der ehren eines der vollkommensten Künstler seiner und aller nachfolgenden Zeiten Albrecht Dürers. Goßlar. 1728. §. 21. — D. G. Schöber, Albrecht Dürers eines der

größesten Meister und Künstler seiner Zeit, Leben, Schriften und Kunstwerke. Leipzig. 1769. S. 30. — W. G. Wackenroder, Ehrengedächtnis unsrs ehrwürdigen Ahnherrn Albr. Dürers. Nürnberg. 1797. — A. Weise, A. Dürer und sein Zeitalter. Leipzig 1819. S. 54. finden wir auch nicht eine Spur der Meinung: Dürer sei als Parteigänger der Reformation von dieser Welt abgeschieden. Von protestantischer Seite wurde Dürer zuerst von Kugler [Handbuch der Geschichte der Malerei. Berlin. 1837. III. A. 1867]. zu den Künstlern der Reformation gerechnet. Wir können nicht alle kunsthistorische Schriften, die über Dürer handeln, hier weiter ausführlich verfolgen, wollen aber nicht verschweigen, daß es auch unter den akatholischen Kunstforschern Männer gibt, die unbeirrt der Wahrheit Zeugnis geben. Unter diesen muß wohl an erster Stelle genannt werden Eye [a. a. O. S. 427. ff. u. 451. ff.], der freimütig zugesteht, D. sei nie ein erklärter Abtrünniger der alten Kirche gewesen, vielmehr war und blieb er ein treuer Sohn derselben. Thausing und seinen Nachfolgern blieb es vorbehalten, [a. a. O. I. Aufl. 444—90. II. Aufl. 2. B. S. 218—89.] alle mögliche und wahrscheinlichen Anhaltspunkte zusammen zu tragen, die davon zeugen sollen: daß Dürer bis zu seinem Tode denjenigen sich zugesellte, die mit den Reformatoren die katholische Kirche bekämpften. Alles in Allen genommen, schließt der gegen K. gerichtete Thausing'sche Artikel, wird es meines Erachtens in Zukunft schwerlich gelingen, von Dürer's Stellung zur Reformation eine andere als die bisher übliche Anschauung zu gewinnen. Thausing sind beigetreten: E. Ludhardt, Hans Sachs und Albrecht

Dürer. Lebensbilder. Leipzig. 1875. Grimm in Treitschke's, Preuß. Jahrbücher. Berl. 1876. XXXVII, 6; W. Schmidt, A. Dürer, in Dohme Kunst und Künstler Deutschlands und der Niederlande. Leipz. 1877, Albrecht Dürer der Evangelist der Kunst. Aus dem Englischen nach der Ausgabe von George Wilson. Berlin. VI. 1866, und allerneuestens: M. Zucker, Dürers Stellung zur Reformation. Erlangen 1886. 80. S. Nach diesem Sachverhalt, ist man wohl befugt zu fragen und zu untersuchen: ob Dürer als Katholik gelebt und als solcher gestorben sei?

Wir bejahen nach dem Vorgange von E. Chesneau, A. Dürer. Revue des Deux Mondes. Par. 1881. Dez. — Detzel, Theologische Quartalschrift. Tübingen. 1886. 128. ff. H. Janitschek, Repertorium für K. 1881. IV, 317. J. Janssen, die Geschichte des deutschen Volkes. Freiburg. 1880. II, 166. ff. Kinkel, Zeitsch. f. b. Kunst 1881. 332. f. Leitschuh, A. Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande. Leipz. 1881. S. 12. ff. K. Sell, Rafael und Dürer. Darmstadt. 1881. S. 20. Sträter, Literarische Rundschau. Aachen. 1876. S. 201. und den hist. pol. Blätt. München 1875. I, 284. ff. diese Frage und behaupten: Dürer sei im Frieden mit der katholischen Kirche selig verstorben. Zucker, welcher Thausings irrtümliche Ansicht weiter entwickelt hat, sucht dagegen durch zwanzig und drei, chronologisch vorgetragene Zeugnisse zu beweisen: daß Dürer seiner gleich anfangs der Reformation sehr bestimmt hervorgetretenen Parteistellung bis zu seinem Tod, von 1518—26, treu geblieben ist. Auch wir bemühen uns in dem nachfolgenden einen Ueberblick

über die sämmtlichen von Zucker, bezw. Thausing, bekannt gewordenen hieher gehörigen litterarischen Notizen, und anderen in Betracht zu ziehende Anhaltspunkte zu geben, nur in der Methode weichen wir von den genannten darin ab, daß wir das Material in zwei Gruppen ordnen. Wir wollen bei der Beweisführung mit den Selbstzeugnissen des Künstlers beginnen, da wir hiebei direkte, positive Anhaltungspunkte besitzen; nach diesen kehren wir zu den Zeugnissen anderer über Dürer's Glaubensbekenntnis zurück, betrachten hierauf das gesammte künstlerische Schaffen des Meisters mit Rücksicht auf die obschwebende Kontroverse. Kommen wir dann bei beiden Untersuchungen zu demselben Schlusse, so wird man nicht umhin können, den Beweis für das katholische Glaubensbekenntnis Dürer's als vollständig geliefert zu betrachten.

In erster Linie ist auf den Charakter des Künstlers aufmerksam zu machen, in dem ja gerade der Angelpunkt zum Verständnisse der Selbstzeugnisse D's. gesucht werden muß. Quellen hiefür sind Dürer's freundschaftliche und vertrauliche Aufzeichnungen [Gesammelt herausgegeben, von Thausing. Wien. 1872.] in seinen Briefen, Tagebüchern und Gedichten, ferner Dürer's Werke in Bild und Schrift. Alles ist wertvoll, was uns das Wesen dieses geistig hervorragenden Mannes von echt religiöser Ueberzeugung geschichtlich erkennen lernt. Dürer's Episteln sind kunstlos knapp, selten läßt er sich in guter Laune breiter ergehen, — immer aber von tiefer Empfindung heraus geschrieben. Von unleugbarer Wichtigkeit sind die Tagebücher, die selbstverständlich nie für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, sie enthalten wertvolle Beiträge

zur Lebensgeschichte des Künstlers, und manche höchst anregende Schilderungen. Die Gedichte sind nicht besser aber auch nicht schlechter, wie die anderer derselben Zeit, welche Th. „Versekleister“ nannte. Wir teilen in dem nachstehenden das wichtigste meist mit Beibehaltung der Orthographie, mit.

Dürer, der mit einer ausnehmenden Weichheit und Innigkeit begabte Mann, ist von dem reinsten Feuer der mächtigsten Empfindungen durchglüht, voll Wahrheit und Treue, dabei mitunter aufbrausend und leidenschaftlich. So sehr man bei Dürer's Aeußerungen, eben weil sie aus dem Munde eines D's kommen, sich zur sorgfältigen Prüfung ihres inneren Gehaltes aufgefordert fühlen wird, so wird man doch heftigere Ergüsse aus der Fülle seiner innern Welt kritisch abwägen, und mit dem Gesammtcharakter des Künstlers vergleichen. Indes wie Idee und That oft weit von einander getrennt sind, so war D. weit entfernt die Konsequenzen seiner Enunziationen zu ziehen. Dadurch wird das Widersprechende in D's. Charakter erklärt, der so weich und doch so ernst, so reizbar und doch so ruhig, so ehrgeizig und doch so gleichgiltig ist. Vergegenwärtigen wir uns, daß des großen Nürnberger Meisters allgemeine Bildung eine über seine Kunstgenossen erhabene ist, aber keine theologische war, so wird uns auch sein schriftliches Erbe, so weit es sich mit religiösen Fragen befaßt, eine andere Beurteilung erfahren.

Dürer war durch und durch religiös gesinnt. Im Jahre 1509 stiftete er 78 fl. Landswehrung, 1 Pfund neue Pfennige und 4 Schillinge zu einem ewigen Geld im Betrage von 22 alten Pfunden für eine Meßpfründe

auf St. Ehrhard's Altar in der Kirche des h. Sebald zu Nürnberg [J. Baader, Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs. Nördlingen. 1860. I, 6.]. Interessant ist die D'sche Familienchronik, welche er i. J. 1524 niederschrieb, in dieser erzählt er [n. 25. Th. S. 73 Jahrb. der k. preuß. Kunstsamml. Berl. 1880. I, 22. ff.]: „Dieser mein lieber Vater wandte großen Fleiß auf seine Kinder, sie zur Ehre Gottes zu erziehen; denn sein höchster Wunsch war, daß er seine Kinder in Zucht wohl aufbrächte, damit sie Gott und den Menschen angenehm würden. Darum war seine tägliche Rede zu uns, daß wir Gott lieb haben sollten und treulich handeln gegen unsern Nächsten“. Ueber das fromme Hinscheiden seines Vaters berichtet D. also [S. 74. n. 24. ff.]: „Darnach begab es sich durch Zufall, daß mein Vater so krank ward an der Ruhr, daß niemand derselben Einhalt thun konnte. Und da er den Tod vor Augen sah, gab er sich willig darein mit großer Geduld und empfahl mir meine Mutter und befahl mir, Gott gefällig zu leben. Er empfing auch die heiligen Sakramente und verschied christlich, wie ich das in einem anderen Buche eines Weiteren beschrieben habe, im Jahre 1502 nach Mitternacht vor S. Matthäi Vorabend. Gott sei ihm gnädig und barmherzig“. Den Hingang aber seiner vortrefflichen Mutter schildert er folgendermaßen: „Von dem zuvor genannten Tage [1513. Dienstag vor der Kreuzwoche] an, an dem sie krank geworden war, über ein Jahr da man zählte 1514 an einem Dienstag — es war der 17. Tag im Mai — zwei Stunden vor Einbruch der Nacht, ist meine Mutter, Barbara Dürerin, christlich verschieden mit allen Sakramenten, durch päpst-

liche Gewalt von Pein und Schuld absolviert. Sie gab mir auch zuvor ihren Segen und wünschte mir den Frieden Gottes mit vielen schönen Lehren, auf daß ich mich vor Sünden hüten sollte. Sie begehrte auch zuvor den Sanct Johannessegen zu trinken, wie sie denn that. Sie fürchtete den Tod sehr, aber sie sagte: vor Gott zu kommen, fürchte sie sich nicht. Sie ist auch schwer gestorben, und ich merkte, daß sie etwas Grauenhaftes sah, denn sie forderte das Weihwasser, obwohl sie zuvor lange nicht gesprochen hatte. Sodann brachen ihr die Augen. [137, 18—32].

Wir können uns nicht versagen, dieser Mitteilung einige Reime aus Dürer's Gedicht vom Tode [Th. 9. S. 158. ff.], das die Ueberschrift trägt: „Kein Ding hilft für den zeitlichen Tod, d'rum dienet früh und spat nur Gott", anzufügen:

Wem die Todesstunde unverwandt
Und wohl erwogen vor Augen stand;
Wer täglich sich zum Sterben schickt
Den hat Gott gnädig angeblickt;
Er steht in rechten Friedens Bann,
Den Gott nur, die Welt nicht geben kann.
Denn wer im Leben Gutes thut,
Den überkommt ein starker Muth,
Und ihn erfreut des Todes Stund'
Da ihm die Seligkeit wird kund.
Er fürchtet auch nicht Gott, der richtet
Denn er hat hier sein Sach' geschlichtet,
Durch Buße, womit er erwarb
Gottes Gnad' auf Erden, eh' er starb.

Nach diesen Aussagen, wenden wir uns zu Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande. Juli 1520 —

Juli 1521]. Wir werden wortgetreu nach der mustergültigen Ausgabe Dr. Fr. Leitschuh's [Leipzig 1884.] citieren. Im Sommer 1520 wurde die Reichsstadt Nürnberg von einer Seuche heimgesucht, wer nur immer konnte, kehrte ihr den Rücken. Auch Dürer verließ Nürnberg und trat in Begleitung seiner Ehefrau und deren Magd eine Reise in die Niederlande an, die er schon aus der Erzählung seines Vaters kannte: „der lange in den Niederlanden gewesen, bei den großen Künstlern" [Familienchronik S. 70]. Bevor sich jedoch D. auf diese Kunstreise begeben, wallfahrtete er als frommer Katholik, mit seiner Frau Agnes, nach dem Gnadenorte Viehrzehnheiligen bei Bamberg. Sobald D's. Anwesenheit dem kunstliebenden Bischof Georg [III. Erbschenk von Limpurg 1505—27] bekannt wurde, gab er Befehl, daß des Künstlers Zehrung vom bischöflichen Rentamte beglichen werde [Leitschuh S. 4]. Am 12. Juli desselben Jahres zog D. aus und erreichte am 28. d. M. Antwerpen. Dürer besuchte, wie das Tagebuch fleißig anmerkt, die Kirchen. Ueber die Domkirche U. L. F. zu Antwerpen schreibt er: „Item unser frauen kirchen zu Antorff ist übergroß, also das man viel ampt auf einmal darinnen singt, das keins das andere irt, und haben altar, köstlich stifftung, do sind bestellt die besten ohne Musici, die man haben mag. Die kirch hat viel andechtiges gottesdienst und steinwerg und sonderlich einen hübschen thurn [54, 26]. Am Sonntag nach Mariä Himmelfahrstag 19. Aug. wohnte Dürer dem großen Umgang bei, der vom Dom ausging; „do die ganze statt versamlet was von allen handwerken und ständen, ein jegliches nach sein standt auf das köstlichs bekleidet" [55, 10]. Als er sich

im Weinmonat nach Aachen begab, um K. Karl V. näher zu treten, versäumt er nicht aufzuzeichnen, daß er im Münster: „kaiser Heinrichs arm, unser frauen hembd, gürtel und and ding von hailthum gesehen" [64, 25]. Von Düren nach Köln gekommen, beeilte sich der Meister die Heiligtümer des heiligen Köln zu verehren: „Ich bin zu Cöln zu S. Ursula in ihr kirchlen gewest und bey ihrem grab und hab der heulig jungfrauen und der andern groß hailigthum gesehen" [66, 18]. Hier enthält das Tagebuch die Notiz: „Ich hab kaufft ein tractat Luthers umb 5 weiß ₰. Mehr 1 weisz ₰ für die contemnation Lutheri, des frommen mans. Mehr 1 weißz ₰ für ein paternoster" [65, 27]. Traktätlein vertraten damals die Stelle unserer Journale und Zeitschriften. Es hat daher nichts Auffallendes, daß D. nach damaliger Sitte sich die verschiedenen Streitschriften kaufte, zugleich aber auch einen Rosenkranz aus Zedernholz [Zedterpaumen]. „Item, verbucht er später [69, 8], der Steffan Capello [Goldschmid in Antwerpen] hat mir ein cederpaumen paternoster geben, dargegen soll und hab ich ihn conterfet". Charakteristisch ist D. Benehmen bei der Wassergefahr, in der er sich zu Middelburg befand. Ruhig rief er dem Schiffsherrn zu: „er sollt ein herz fahen und hoffnung zu gott haben und nachdacht was zu thun were" [70, 26 ff]. Am 14. Dezember kam er abermals nach Antwerpen; unter den verschiedenen Ausgaben, die er bei seinem dermaligen Aufenthalt machte, erscheinen: „Ich hab 2 stüber für 2 tractetlein geben" [72, 7]. „Ich hab ein Philipsgulden zur zehrung gewechselt und hab mein beichtvatter 10 stüber geben" [76, 29]. Hier in Antwerpen war es, wo am Freitag vor Pfingsten, 17.

Mai 1521 „kamen mir mähr, berichtet D., gen Antorff, das man Martin Luther so verrätherlich gefangen hat" [812, 3].

Es folgt nun jene bis zum Ueberdruß oft angeführte langathmige Ausherzigung [Expektoration] Dürer's über das Verschwinden Luthers nach dem Wormser Reichstag. Auf der Heimfahrt wurde Luther am 4. Mai 1521 angefallen, und gemäß der Verabredung auf Geheiß des Kurfürsten Friedrich auf die Wartburg entführt. Da es uns um die Sicherstellung der Wahrheit und um Zurückweisung von Parteiurteilen, die nicht Stand zu halten vermögen, zu thun ist, so lassen wir die Hauptstellen dieses Tagebuchstückes [L. 82, 3—84, 31] folgen: „Dann do, fährt D. fort, in des kaisers Carols herolt mit dem kaiserlichen glait war zugeben, dem ward vertrauet, aber sobald ihn der heroldt bracht bey Eyzenach in ein unfreundlich orth, saget, er dörffe sein nit mehr und ritt von ihn. Alsbald waren 10 Pferd do, die führten verrätherlich den verkauften frommen, mit dem heyligen gaist erleichteten man hinweg, der de war ein Nachfolger des . . . . und des wahren christlichen glaubens; und lebt er noch, oder haben sie ihn gemördert, das ich nit weiß, so hat er das gelitten umb der christlichen wahrheit willen und umb das er gestrafft hat das unchristliche pabsthumb, das do strebt wieder Christus freylaszung mit seiner großen beschwöhrung der menschlichen gesezt, und auch darumb, das wir unsers bluth und schweiß also beraubt und ausgezogen werden und daselb so schandlich von müßiggehenden volk lesterlich verzehret wird; und die durstigen kranken menschen darumb hungers sterben. Und sonderlich ist mir noch das schwerest,

das uns Gott villeicht noch unter ihrer falschen blinden lehr will laßen bleiben, die doch die menschen, die sie vätter nennen, erdicht und auffgesezt haben, dadurch uns das köstlich worth an viel enden fälschlich ausgelegt wird oder gar nichts fürgehalten". Er fleht: „auf das wir herr Jesu Χρ͂ε nit von dir waichen, ruff den schaafen deiner wayde, derer noch ein thails in den römischen kirchen erfinden werden, mit sampt den Indianern, Moskobitern, Reußen, Krichen, wieder zusammen, die durch beschwörung und geiz der päbst, durch heiligen falschen schein zertrennt sind worden"; „bitt wir dich, o himmlischer vatter, das du deynen heyligen geist wiederumb gebest einem, der do dein heylige christliche kirch allenthaben wider versammel, auf das wir allein und christlich wieder leben, das auß unsern guten wercken alle unglaubige, als Türken, haiden, Calacuten, zu uns selbst begehren und christlichen glauben annehmen". Nachdem er beklagt, daß M. Luther „der pabst mit sein geldt verrätherlich wieder Gott umb sein leben bringt", preist er Luthers Schriften, „wie sein lehr so klar durchsichtig ist, so das er das heilig evangelium furth, darumb sind sie in großen ehren zu halten und nit zu verbrennen, es wer dann, das man sein widerparth, die allezeit die wahrheit wiederfächten, ins feuer würff mit allen ihren opinionen, die do aus menschen götter machen wollen". „O Gott, ruft D. aus, ist Luther todt, wer wird uns hiefürt das heilig evangelium so klar fürtragen". Endlich apostrofiert er Erasmus: „O Erasme Roderadame, wo wiltu bleiben? Hör du ritter Christi, reith hervor neben den herrn Χρ͂ω, beschütz die wahrheit, erlang der martärer cron, du bist doch sonst ein altes männiken".

Wir sehen, Dürer schwelgt förmlich in seiner, wie klar darliegt, unbegründeten Entrüstung, auf die wir sogleich zurückkommen werden; hier fahren wir in der Mitteilung der noch rückständigen schriftlichen Selbstzeugnisse fort. Nachdem er gerade vorhin seinem Unwillen gegen den prassenden Klerus einen derben Ausdruck verliehen hat, verzeichnet er wenige Zeilen tiefer: „Ich hab mit dem reichen canonico geßen". Am 30. Mai 1521. „Ich hab zu Andtorff gesehen den großen umbgang, der da fast köstlich war, an unsers herrn leichnamstag". „Ich hab 1 fl. zur zehrung gewechselt". „Ich hab aber zu den Augustinern gessen". „Mir hat [12. Juni 1521] geschenkt Cornelius [Grapheus], secretari [Ratschreiber von Antwerpen] die lutherisch gefängnus Babiloniae, dargegen hab ich ihm geschenkt meine 3 große Bücher" [Gr. Passion, Marienleben. Apokalypse]. So weit das Tagebuch [L. 84, 34. 86, 6. u. 89, 17].

Von den Briefen des Künstlers gehören hieher, ein Schreiben D's. an Spalatin, Kaplan des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, aus dem Anfange des Jahres 1520, in welchem D. dem Kurfürsten danken läßt für eine ihm übersendete Schrift Luthers und in aller Unterthänigkeit bittet: „das er im den löblichen D. M. L. befolhen las sein, von kristlicher worheit wegen, doran uns mehr leit, dan an allem reichtume vnd gewalt diser welt, das dan als mit der zeit vergett, alleyn die worheit bleibt ewig, vnd hilft mir got das ich zw doctor Martinus Luther kum, so will ich ja mit fleis kunterfetten vnd in kupfer stechen, zw einer langen gedechtnus des kristlichen mans, der mir aus großen engsten geholffen

hat, vnd ich pit E. w. wo doctor Martinus ettwas news macht, das tewtzsch ist, wolt mirs vm mein gelt zw senden". Spengler's anonym erschienenes Schutzbüchlein, 1519, welches Spalatin durch D's. Vermittelung zu erhalten wünscht, sei nicht vorrätig, werde aber zu Augsburg in neuer Auflage vorbereitet: „aber wissent, das dis püchlein, wie wols hy gemacht ist, awf den kanzlen vür ein ketzer püchlein, das man ferprennen soll, ferruffen ist worden, vnd ferschmelich wider den gerett, ders on undr schriben aws hat lassen gen; es hatz awch Doctor eck, als man sagt, öfflich zw Ingelstett ferprennen wollen, wy des Docter reuchlins püchlein geschehen ist etwen". [Zeitsch. f. bild. Kunst. Leipzig. 1868. III, 8]. Der englische Astronom N. Kratzer ersucht in einem Briefe aus London von 24. Okt. 1524 um Verschiedenes, und wünscht: „welich ir all in Niernberg euangelisch seit, got verleich euch gnad, das ir verendt, wan die widersacher sindt stark, aber got ist noch sterker, hilft gemainlich den kranken, die in anrieffen vnd erkennen". Hierauf bezüglich erwidert D. am 5. Dez. „Item des cristlichen glowbens halben mus wir in schmoch und farsten, den man schmecht uns ketzer. Aber Gott ferleich uns sein gnad und sterk uns in seinem wort, dan wir müssen gott mer gehorsam sein, den dem menschen. So ist es beßer leib und gut ferlorn, dan das gott unser leib und sell in das hellisch fewer fersengt wird. Dozu mach uns gott bestendig im guten und erlewcht unser widerbart dy armen elenden blinden lewt, awff das dy nit in irem irfall ferderben". [Thausing Dürer II, 252. 3]. Wir schließen die stattliche Reihe der Aussagen mit einer Stelle aus der Widmung der Unterweisung der Messung mit

dem Zirkel u. s. w. 1525 an Pirckheimer: „Vnangesehen das itzt bey uns unnd in unsern zeiten die kunst der malerey, durch etliche seer veracht und gesagt will werden, di dine zu Abgötterey, dann eyn yeglich Christenmensch, wirdet durch gemel oder bildniß als wenig zu eynem affterglauben gezogen, als eyn frummer man zu eynem mord, darumb das er eyn waffen an seiner seyten tregt, müst warlich ein unverstendig mensch sein, der gemel holtz oder steyn anbeten wolt. Darumb gemel mehr besserung dann ergernus bringt, so das erbarlich künstlich und woll gemacht ist". Gegen wen diese Worte gerichtet sind, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, schritten doch schon vier Jahre früher die Neuerer mit wilder Gewalt zum Zertrümmern der Heiligenbilder!

Es geht ein wunderlicher Zug durch Dürer's Selbstzeugnisse, seine Aussagen sind zum Teil von Widersprüchen behaftet, was um so bedauerlicher ist, da wir, was die Einzelnheiten betrifft, über D's. Leben ziemlich spärliche Nachrichten besitzen. Hier begegnet uns die Wahrnehmung, welche sich auch bei vielen anderen seiner Zeitgenossen aufdrängt und stets im Auge behalten werden muß, die Wahrnehmung von D's zwiefältiger religiöser Haltung in einer selbst zwiegestaltigen Zeit. D. war von jenem echt christlichen Geiste durchdrungen, dem es nicht genügt, sich eben knapp auf der Grenze des von der Kirche Gebotenen zu bewegen, diese Gesinnung hat er unentwegt bis an sein Lebensende bewahrt. Wie schön klingt sie nicht aus in der oben angeführten Widerlegung der neuauferstandenen Ikonoklasten? In der ersten so zu sagen noch naiven Periode der Reformation,

wendete er sich Luther zu, nicht als ob er „eine Art Mitglied einer lutherischen Gemeinde in Nürnberg war" [wie der Grazer Kirchenschmuck meint 1887. XVIII, 72.]; sondern in der Hoffnung einer Läuterung in den besserungsbedürftigen kirchlichen Zuständen. Vom Standpunkte der katholischen Glaubenslehre ist D's. ungestümer Erguß, gelegentlich des vom Kurfürsten ins Werk gesetzten Aufhebens Luthers, der ganz die Sprache der Tractätlein nachahmt, zu verwerfen, doch bleibt zu bedenken, daß diese und ihr ähnliche Enuntiationen gethan wurden in einer Zeit, in der die theologische Atmosphäre äußerst bewegt war; nichts lag aber D. ferner als der Kampf! Gegen sein Lebensende war der Künstler von den Konsequenzen der neuen Lehre erschrocken nach seines Freundes W. Pirckheimers Zeugnis, welcher schon am 1. Sept. 1527 in der Vorrede zur Ausgabe der Theophrastischen *Characteres*, die er seinem lieben Freund D. zugeeignet hat, die Zeiten beklagten, in denen sie lebten: „in welchen allzu grosse freyheit, auch allzu große verachtung gebiret, also, daß obgleich die warheit an allen orten gepredigt und gelehrt wird; jedoch unterdessen am wenigsten dasjenig gethan oder vollbracht wird, was dieselbig erfordert und haben wil, nicht anderst, als wann das Reich Gottes vil mehr imm blossen worten, als in vollbringung der wercken bestünde". [Nach der deutschen Uebersetzung H. Imhoff's, *Theatrum Virtutis et Honoris*, oder Tugendbüchlein. Nürnberg. 1606. S. 273. Lateinisch abgedruckt in Goldast's *B. Pirckheimeri opera*. Frankf. 1610. S. 212.] Später, nach Dürer's Hingang, der ihn sein ganzes Leben über „nie anderst hielt den vür ein Vater", etwa am Beginne des Jahres 1539, schrieb Pirckheimer, un-

gehalten über die verwirrten Zustände, welche infolge der Reformation eingetreten sind und denen Einhalt zu thun man nicht im stande war, dem k. Bau- und Brückenmeister J. Tzerte [Tscherte] folgendes: „Ich hab warlich an Albrechten der pesten freunt eynen so ich auf erdreych gehabt hab verloren vnd dauert mich nichtz höher dann das er so eynes hartseligen todes verstorben ist. Wir müssen die sach got wefelhen der woll dem frommen albrecht gnedig vnd parmhertzig seyn dann er hat wie eyn fromer pidermann gelebt so ist er auch ganz christentlich vnd seliglich verstorben darumb seynes heyls nit zu fürchten ist got verleych vns seyn gnad das wir ime zu seiner zeyt seliglichen nachfolgen". Nach einem Blick auf die schlimmen Tage, die er erlebt, fährt P. fort: „Wie sich aber vnser Evangelisch lantzknecht gehalten haben ligt am Dag ist aber fileycht darumb guet das gespürt werde wie weyt der lutherischen wort vnd werk von eynander sind dann anzweyfel fil frömer erwer leut pey vnd vmb euch sind die so sy hören so süssiglich von den glauben vnd dem heyligen Ewangelio reden meynen es sey eytel golt das gleyst so ist es kaum messing. Ich weken das ich anfänglich auch gut lutherisch gewest pin wie auch vnser Albrecht seliger dann wir hofften die Römisch puberei deß gleich der mönch vnd pfaffen schalkheyt sollt gepessert werden aber so man zu sicht hat sich die Sach also geerget das die Evangelischen puben jene puben from machen". [D. Lochner hat dieses hochinteressante Sendschreiben aus dem eigenhändigen Konzept P's. in Nürnberg korrekt wieder abdrucken lassen, Repertorium für Kunstwissenschaft. Stuttg. 1879. II, 35. ff].

Diese Aussagen Pirckheimers lassen an Deutlichkeit

nichts zu wünschen übrig, sie belehren uns, daß der Künstler von seinem Siechtum durch einen sanften Tod erlöst worden ist, daß er ferner selig in der Gemeinschaft mit der Kirche abgeschieden, nachdem er früher schon der religiösen Neuerung den Rücken gewendet hat. Doch konnte diese Deutlichkeit nicht verhüten, daß an dem Zeugnisse Pirckheimers gezerrt und gedeutelt werde. Seine scharfen Kritiker, und solcher strenger Herrn gibt es heute nicht wenige (auch F. Roth, W. Pirckheimer. Halle 1887. ist diesen beizuzählen) sagen, Pirckheimer's Brief, der erst zwei Jahre nach D's. Hingang geschrieben wurde, und zwar aus unedlen Beweggründen, verdiene wenig Glauben. P. arbeite im Dienste der Seinen gegen die Reformation, habe keine fest gegründete religiöse Ueberzeugung gehabt. Wohl besaß er ein lebendiges Rechtsgefühl, einen ethischen Idealismus, aber es fehlte ihm die Kraft, im eignen Leben denselben zu verwirklichen. So urteilt P. Drews, in seiner tendenziösen Schrift: Wilibald Pirckheimers Stellung zur Reformation. Ein Beitrag zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Humanismus und Reformation. Leipzig. 1887. Wessen Geistes Kind H. Drews ist, erhellt schon aus seiner Vorrede, in welcher er von der humanistischen Auffassung der Historiographie behauptet: daß diese Art Geschichtsbetrachtung nur der jesuitischen in die Hände arbeitet, ist klar. Thausing gießt nicht minder die ganze Schaale seines Zornes über den ältesten und bewährtesten Freund unseres Meisters aus, der die gedrungenen energischen Gesichtszüge, die großen klugen Augen des fröhlichen Weltweisen von Nürnberg der Zukunft in Bildnis überlieferte, gerade noch bevor schwere Körperleiden dessen Kraft zu beugen vermochten, und

bevor der irdische Staub, den die kirchlichen Stürme alsbald aufwirbelten, ihm den klaren Blick getrübt hatte [II, 254. 5]. Aus einem erfolgreichen Vorkämpfer der Reformation, ward P. ihr ohnmächtiger Gegner [256]. Wohl wären D. und P. einander innig verbunden bis zur Unentbehrlichkeit und bis in den Tod; allein die Annahme, der schlichte Bürger, habe dem patrizischen Freunde auf seinem Rückzuge unbedingt gefolgt, wäre eine vorschnelle. Sie wären beide zu selbstständig und bedeutend gewesen, um nicht die gegenseitige Unabhängigkeit ihrer Denkweise zu behaupten. Diese ganze Argumentation erscheint bei ruhiger Prüfung völlig haltlos. Verkehrte nicht Dürer auf's engste mit Pirckheimer, der offen zur katholischen Lehre sich bekannte? Diese Frage kann nur bejaht werden, und dadurch gewinnen wir die Ueberzeugung, daß Pirckheimer's Zeugnis unseren Glauben verdiene, wenn er uns erzählt, sein bewährtester Freund D. sei ebenso wie er und viele andere [z. B. Holzschuher, Erasmus, Cuspinianus, Zasius] wieder zur alten Lehre der katholischen Kirche zurückgekehrt, nachdem ihm die Augen aufgingen über die traurigen Wirkungen des Evangeliums [B. u. A. Reichensperger, über deutsche Kunst mit besonderer Beziehung auf Dürer und die Renaissance. Köln. 1876. S. 5 ff. ferner: L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland. Berlin. 1882. S. 544]. Zucker gibt zu, an und für sich ginge es allerdings an, jene Worte so zu fassen, wie wir thaten, dieselben stünden dieser Erklärung nicht gerade entgegen; dennoch interpretiert er also [S. 70]: „Ich bekenne, daß ich anfänglich auch gut evangelisch gewesen bin, wie du ja auch von unserem Freunde Dürer weißt, daß er auf Seite der Evange-

lischen stand“. Z. erklärt nur, aber er beweist nichts!

Aber vielleicht erübrigen andere geschichtliche Zeugnisse aus dem Lager unserer Gegner, deren Gewicht für die Entscheidung dieser kontroversen Frage bedeutsam ist. Zucker zufolge wären sie zahlreich genug und verteilen sich über einen Zeitraum von zehn Jahren. Indem Z. vorausschickt, daß in Nürnberg ein oppositioneller Kreis von Männern sich zusammengefunden hat, mit dem Sitze im dortigen Augustinerkloster, daß der Provinzial der Augustiner Staupitz und sein Nachfolger W. Link die Träger der neuen kirchlichen Bewegung waren, zält er sieben Stellen aus Briefen der J. 1518. 9 auf, in denen D. als Mitglied dieses Kreises erwähnt wird. Am 7. Januar 1518 richtet Scheurl eine Empfehlung D's. an Staupitz aus. Am 5. März desselben Jahres dankt Luther durch Scheurl Dürer für ein Geschenk, womit ihn der Nürnberger Maler erfreut hatte. Am 17. Dez. grüßt D. mit andern Spalatin. Am 23. Dez. nennt Scheurl neben anderen D. als: salutis martinianae cupidissimi, was Thausing [II, 238] so übersetzt: alle nach einem Luther'schen Gruße schmachtend? Am 10. April 1519 berichtet Scheurl an Amsdorf, D. bitte um eine Verdollmetschung des Luther'schen Sermon's über die Buße. Am 9. Mai folgt wieder ein Gruß D. an L. Endlich vom 18. Juli die Bemerkung Scheurl's: Amsdorf's, des Luther'schen Genossen Schriften, seien ihm und Dürer willkommen. Was sollen diese Erwähnungen D's. im Scheurl'schen Briefbuche beweisen? Daß der reichbegabte M. Luther auf D. eine bedeutende Anziehung ausübte, geben wir zu. Von Luther und Genossen erhoffte D. irrtümlich die Bes-

serung der kirchlichen Zustände, bis er getäuscht war!

Weiter beruft sich Zucker darauf, daß Karlstadt 1521 [1. Nov.] sein Büchlein: „Von anbetung vnd ererbietung der tzeychen des newen Testaments“ Dürer zugeeignet hat. Thausing [Kunstbriefe S. 114.] bauscht diese Zueignung, die er mit viel späteren Ereignissen verquickt, zu einem Fund von Bedeutung auf: „Wir lebten bisher der Meinung, daß Dürer zwar mit den gemäßigten Vertretern der Reformation, wie mit Melanchton, in freundschaftlichstem Verkehre gestanden, daß er sich aber von den äußersten Vorposten der Bewegung immer ferngehalten habe. Um so mehr war ich erstaunt bei einem Augsburger Antiquar ein altes Büchlein von Andreas Bodenstein, bekannter unter dem Namen Karlstadt, zu finden, das niemand anderem gewidmet ist, als Dürer. Das wirft einen Lichtstrahl auf die bisher gar nicht geahnten persönlichen Beziehungen zwischen Beiden“. Eine Entdeckung, die schon 1856 Jäger [Andreas Bodenstein von Karlstadt. Stuttg. S. 229.] siebenundzwanzig Jahr früher machte, und die eben so viel beweist, wie die Hypothese, D. sei den Anschauungen der drei gottlosen Maler, der Gebrüder Beham und des G. Penz, nicht ganz ferne gestanden“ [a. a. O. S. 107. ff.]; welcher ungeheuerlichen Voraussetzung, neuestens auch L. Keller [die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation. Leipz. 1886. S. 38.] beigetreten ist. Widerum, fährt Zucker fort, läßt D. 5. Dez. 1523 Zwingli grüßen, während am 9. Sept. 1524 Capito [Köpfel], der Baseler Reformator, Dürer grüßt. Zucker nimmt bei jedem Gruße an, er sei ein Beweis für die Ueberzeugung von der Gleichheit des

religiösen Standpunktes, verschweigt die Grüße des Erasmus [Cf. Ep. 1523. Nov. 21. 1525, Apr. 9. Aug. 28.], erwähnt nur nebenher die des Cochläus und macht sich die Sache ganz leicht, indem er so freundlich ist, zu bemerken [S. 59.]: Was vom gegnerischen Standpunkt aus eingewendet worden ist, erledigt sich obigem gegenüber von selbst? Zucker's auf einseitiger Grundlage aufgebauten Behauptungen kann unbedingt nur einseitige Geltung zuerkannt werden. Was die Aeußerungen Luthers und Melanthons bei Dürer's Tod anlangt, so steht diesen das oben angeführte Zeugnis Pirckheimers gegenüber und anderer, die immer Katholiken geblieben sind, so des Erasmus. Als Pirckheimer, dem gemeinsamen Freunde, die traurige Botschaft hinterbrachte, erwidert E.: »Quid attinet Dureri mortem deplorare, quum simus mortales omnes? Epitaphium illi paratum est in libello meo« [24. Apr. 1528. Ep. DCCCCVII, ed. Clerici, Lugd. Bat. 1703. III, 1075.]. »Dureri vicem vehementer doleo. Arbitror te legisse locum, in quo mentionem illius facio. Totum opus nunc absolutum est« [Ep. MVI. l. c. 1139]. Es wäre nicht schwer diese Zeugnisse zu häufen, aber es mag bei den angeführten sein Bewenden haben. Ein fernerer Blick auf die hierorts in Frage kommenden Werke des berühmten Meisters, wird uns vollends von der Richtigkeit der Annahme, Dürer sei katholisch geblieben, überzeugen.

Nach Göthes geistreichem Ausspruch: dieser Treffliche [Dürer] läßt sich durchweg aus sich selbst erklären, versuchen wir den religiösen Standpunkt des vielbelobten Künstlers klar zu stellen. In erster Linie kommen hier seine graphischen Arbeiten in Betracht, von denen aber-

mals Göthe [in seinem Briefe an Lavater von 6. März 1780] sagt: „Denn ich verehre täglich mehr die mit Gold und Silber nicht zu bezahlende Arbeit des Menschen, der, wenn man ihn recht im Innersten erkennen lernt, an Wahrheit, Erhabenheit und selbst Grazie nur die ersten Italiener zu Seinesgleichen hat". In diesen Blättern kommt Dürer's Erfindungskraft zu seiner ganzen Entfaltung, durch keinen äußeren Zwang gehemmt darf sich der Meister voll seinen Idealen zuwenden, aus innerem Drang schafft er Bilder, deren Inhalt und Form seine geistige Welt offenbart. Dürer's religiöse Anschauung gründet sich auf die katholische Kirchenlehre und Ueberlieferung. Wie innig sich Dürer in diese eingelebt hat, zeigt sich am deutlichsten in seiner Darstellung der Mutter Gottes Maria, die im hohen Grade ebenso kirchlich, wie volkstümlich ist. Betrachten wir vorerst die in Kupfer gestochenen Marienbilder: Maria mit dem langen Haare [um 1495 B. 30. Wir citieren immer nach den Nr. Bartsch's.]; Maria mit der h. Anna [c. 1500 B. 29]; Maria mit dem Affen [um 1506 B. 40.]; Maria mit der Sternenkrone [1508 B. 31.]; Maria mit der Birne [1511. B. 41.]; Maria am Baume [1513 B. 35.]; Maria mit dem kurzen Haare [1514. B. 33.]; Maria an der Mauer [1514 B. 40.]; Maria von zwei Engeln gekrönt [1518. B. 39.]; Maria von einem Engel gekrönt [1520 B. 37.]; Maria mit dem Wickelkind [1520. B. 38]: so werden wir finden, daß D. Marien in diesen vorzugsweise als Mutter auffaßte, ohne die anderen Eigenschaften der Gottesmutter hintan zu setzen. Unter den Holzschnitten ragt über alles andere: Die berühmte Holzschnittfolge des Marienlebens [B. 76—95] in ein-

undzwanzig Blättern aus den Jahren 1504 und 1505, von welchen wir insbesondere die Darstellung Joachims, des Vaters der allerseligsten Jungfrau, der mit seinem Opfer vom Hohenpriester im Tempel abgewiesen wird; die Erscheinung des Engels, welcher Joachim die Geburt eines Töchterlein's verkündet; die Begegnung mit seiner Gattin Anna unter der goldenen Pforte; die Aufopferung Mariä im Tempel; das Hinscheiden, und die Krönung der Gottesmutter, hervorheben, in denen sich D. ganz an die kirchliche Tradition und Legende angeschlossen hat. Es sei uns gestattet hier ein Blatt aus einer anderen Folge anzuschließen, nämlich aus der sog. kleinen Holzschnittpassion, wo Christus seiner h. Mutter nach der Auferstehung erscheint, [c. 1511 B. 46], eine der Tradition [V. u. a. in d. Pastoralblatt f. d. D. Erml. 1874 Braunsberg. n. 9.] entnommene Episode gleich lieblich in Konzeption und Ausführung. Die herkömmliche katholische Auffassungsweise zeigen auch die von mehreren Künstlern gezeichneten und meist trefflich in Holzschnitt wiedergegebenen heiligen Familien: die mit den Hasen [um 1497 B. 102.]; im Sale [um 1504 B. 100.]; die mit fünf Engeln [c. 1506 B. 99.]; die mit dem die Laute spielenden Engel [1511 B. 97.]; die mit dem hüpfenden Jesukindlein, [1511, B. 96.], endlich die lange nach Luthers Auftreten (1517) gestaltete Maria, die auf einer von Brettern eingefaßten Rasenbank sitzt, während S. Joseph die linke Hand auf ein Buch stützend vorne sitzt, und die Großmutter St. Anna einen Korb von Früchten darbietet [1526, B. 98.] Von dem unerschöpflichen Reichtum D. in der Darstellung der Madonna führen wir als weitere Beweise an: Maria als Königin

der Engel [1518. B. 101.]. Interessant sind auch die Titelblätter zur Apocalypse und zum Marienleben. Um der Kürze willen heben wir von den Handzeichnungen des Meisters, in denen so recht die künstlerische Intention D's zur Geltung kommt, nur das bedeutendste hervor, was einerseits geeignet ist als Beispiel für die religiöse Ueberzeugung D's, andrerseits für seine Erfindungsgabe zeugt. Wir nennen: Maria tronend von J. 1485 [Berlin], Maria mit dem nackten Kinde an einem Baum sitzend [Ebendort], Mariä Himmelfahrt [London], Maria in der Landschaft mit musizierenden Engeln [Ebendort], Maria mit den h. Hieronymus und Antonius, Maria in der Landschaft mit vielen Tieren, Maria sitzend mit einem Buche auf den Knien [Wien]. Von den hieher gehörigen großartigen, leben- und phantasievollen Tafelbildern bezeichnen wir: Maria mit der Nelke [Augsburg], Maria mit dem nakten Kinde [Berlin], Maria das Kind anbetend [Dresden], Mariä Himmelfahrt des Heller'schen Altars [D. z. Kopie in Frankfurt], die mit vornehmer Anmut und Lieblichkeit gemalte Madonna del Rosario, von den deutschen Kaufleuten in Venedig für den Altar von St. Bartholomäi bestimmt, später von K. Rudolf II. erworben und nach Prag gebracht, wo es sich heute in Stift Strahov befindet [V. J. Neuwirth, A. Dürer's Rosenkranzfest. Leipz. 1885]. Thausing sieht in diesem Gemälde die Anbetung der Madonna durch Papst, Kaiser u. a. [Dürer's Briefe S. 188]. Eine Ansicht die keiner Wiederlegung bedarf. Diesen sind anzureihen: Maria das Christkindlein säugend und die mit der angeschnittenen Birne, beide in Wien. Endlich das letzte Denkmal seiner marianischen Malerei: die jungfräuliche Gottesmutter,

mit dem Christkinde, das in der linken Hand eine Kornblume hält, aus dem Jahre 1526. [Florenz]. Ein allerliebstes Bild voll Frische, Treue und Holdseligkeit. Die Umschau auf diesem weiten Felde Dürerschen Schaffens liefert einen schlagenden Beweis für die in seiner ureigensten Natur liegende Religiosität, speziell für seine kindliche Verehrung der Gottesmutter.

Indessen findet Thausing, und der ihm zustimmende Zucker: daß Dürer sich gegen den Marienkultus erklärt habe. Der g. Leser wird begierig sein zu erfahren, welches Zeugnis wohl Th. anruft, welches D's antimarianische Gesinnung so grell beleuchtet: eine Aufschrift von Dürer's Hand auf einem Holzschnitte im Kupferstich-Kabinet auf der Veste Koburg. Kinkel hat diese ominöse Aufschrift entdeckt und bekannt gemacht. [Zeitschrift für bildende Kunst. Leipz. 1881. XVI, 333]. Sie steht unter einem Blatt, das Passavant [Peintre—graveur. Leipz. 1862. III, 312.], unter Ostendorfer, beschrieben hat. Dasselbe stellt die Kirche zur „Schönen Maria" in Regensburg als unfertigen Notbau vor. Ueber die Entstehung dieses Kirchleins, gibt der Rebdorffer Augustiner C. Laib, folgenden Aufschluß, [Historiarum sui temporis ab a. 1502 — ad a. 1548. annales, ed. Vesel, in J. Chr. Aretin, Beyträge zur Geschichte und Literatur. München. 1806. VII, 655. 6.], er erzählt A. D. 1520.: »Judaeis Ratisbona pulsis ipsius urbis cives synagoga perfidae gentis eversa in eodem loco constituerunt sacellum, quod divae Christiparae Mariae aedicula, super lapidea columna posita, quam speciosam seu *pulchram* vocavere Mariam. Ad eam igitur pulchram Mariam a pascali celebritate et deinceps est magnus factus

vulgi concursus, vota solventium atque illius interventum exposcentium. Rebantur prudentes quidam accursus illos divino fieri instinctu, et ubi Christus fuerat a Judaeis affectus blasphemiis, isthic castissima eius genitrix dignis coleretur honoribus. Alii rem superstitioni tribuebant. Ego autem sicut nihil ambigebam, Christo Deo Salvatori nostro gratam esse devotionem, qua dignissima laude mater ipsius colitur — nam honor genitrici delatus ad Natum revertitur — ita sciebam, nihil esse tam pium, tam clarum tamque divinum, quod non scelerum sator aut avaritia vel superstitione subducta commaculare pergat«. Das wahrscheinlich von Altorfer gezeichnete Blatt, welches G. Hirth [kulturgeschichtliches Bilderbuch aus drei Jahrhunderten. München I. n. 33] reproduziert hat, zeigt eine Bittprozession um die Kapelle, am Thurme flattert eine Fahne mit dem Marienbilde. Vor derselben steht die Säule mit der Statue der Muttergottes, welche Leidende unterschiedentlichen Geschlechtes umfangen. Mit Letterndruck steht unten auf dem Schnitte: O insignem et dextram eccles. mutationem qua iudaica superstitionis synagoga Ratispon in aedem deo sacram iuxta imaginem hanc est conversa ubi lapis perpetuae virginitatis sanctae et undecumque pulchrae Mariae diu a perfidis reprobatus nunc factus caput anguli a christi fidelibus passim et catervatim magno ac inaudito devotionis fervore confluentibus pia et debita veneratione colitur miraque operatur. Hiernach folgt handschriftlich eine offenbar in hellem Unmute geschriebene Notiz: „Dis gespenst hat sich wider dy heilig geschrift erhebst zw regenspurg vnd ist vom bischoff verhengt worden vnd czeitlichs nutz

halben nit abgestelt gott helff vns das wir sein werde muter nit also unern sundr in Cristo Jhn amen". Ohne Datum aber, das Dürerische Monogramm darauf. Kinkel hält es unzweifelhaft für die echte Handschrift des Künstlers. Thausing [W. Kunstbriefe S. 106.] ruft aus: Welche Umwälzungen mußten sich in der Welt und in seinem frommen Gemüte vollzogen haben, bis Dürer in der Opposition gegen den Heiligenkultus dahin gelangte, ein Muttergottesbild als ein Gespenst zu bezeichnen! Zucker ist mindestens so ehrlich [S. 25], gegen Thausing zu bemerken: Auch in diesem Falle hat Thausing zu weitgehende Schlußfolgerungen aus jener Unterschrift gezogen. Daß Dürer damit das Muttergottesbild an sich als ein Gespenst bezeichnet habe, ist keineswegs notwendig anzunehmen. Erst die Art der Verehrung, die ihm hier zu Teil wird, stempelt es in Dürers Augen dazu. Auch gibt er zu, daß von Seite der bischöflichen Behörde den Gefahren entgegen getreten worden ist. Vorausgesetzt, daß dieser Erguß Dürer's wirklich von ihm geschrieben ist, so fällt er in die Zahl jener, von welchen wir oben gesprochen haben, und kann nicht einmal als Ergänzungsbeweis für die gegnerische These gelten.

Dürer, der die Anfänge der Reformation keineswegs interesselos mit erlebte, hat sich weder mit graphischen Blättern irgend welcher Art, noch mit Zeichnungen oder Malereien an den Kämpfen beteiligt. Daß er 1524 das Bildnis des Kurfürsten Friedrich von Sachsen in Kupfer gestochen hat, und in J. 1526 das Ph. Melanthon's folgen ließ, beweist nichts; da er in gleichen Jahren auch die Pirckheimers und Erasmus von Rotterdam stach. Im Jahre 1526 war es auch, wo Dürer

sein bedeutendstes Portrait, das St. Holzschuhers [Berlin] malte, von dem wir wissen, daß er auch zu der Schaar zählte, die Luthers erstes Auftreten beifällig begrüßte, später aber der Neuerung den Rücken kehrte. Die vorgenannten Bildnisse des sächsischen Kurfürsten und des Theologen und Humanisten, gehören zu den Thatsachen, die an und für sich nicht als beweisend angesehen werden können; besonders wenn wir die daneben halten, welche uns Männer darstellen, die dem katholischen Bekenntnis treu geblieben sind.

Wir eilen zum Schlusse unserer Untersuchungen. Die Gegner werden wahrheitsgemäß zugeben müssen, daß wir von ihren Fragen keine unterschlagen, noch in unseren Antworten darauf Sand in die Augen zu streuen versucht haben. Es erübrigt noch eine Behauptung, die für den Abfall Dürer's von der katholischen Kirche ins Feld geführt wird: die Apostelbilder von 1526 mit den Inschriften. Es sind das die heute in der Pinakothek in München befindlichen auf Holz gemalten Bildnisse der Apostel: S. Petrus, Paulus, Johannes und des Evangelisten Markus [Nr. 247/8 — 2,04 hoch, 0,74 m. breit. V. f. Reber, Katalog der Gemälde-Sammlung der k. ält. Pinakothek. München, o. J. S. 54], bezeichnet mit dem Monogramm und der Jahreszahl 1526. Professor J. L. Raab, hat sie [in Format 0,68 × 52. m.] jüngst geschickt radiert. Diese zwei Tafeln werden heutzutage von vielen unrichtig die vier Apostel oder Evangelisten genannt, korrekt heißen sie: die vier Temperamente. Der Schreibmeister Johann Neudörffer, ein Freund und Gehilfe des Künstlers, erzählt in seinen Nachrichten von Künstlern und Werkleute in Nürnberg

[a. d. J. 1547 ed. Lochner, Quellenschriften für Kunstgeschichte. Wien 1875. X. S. 132. 3. u. 41]: „Er malet die [Landauer] Tafel zu Allerheiligen, und verehret meinen Herrn, den Rath mit vier Bildern in Mannesgröße, in der obern Regiments-Stube von Oelfarben gemalt, darin man eigentlich einen Sanquinicum [1]) Cholericum [2]), Phlegmaticum [3]) et Melancholichum [4]) erkennen mag". In den alten Verzeichnissen nannte man diese Bilder die vier Temperamente, auf der Kopie zu Bamberg, sind die Worte der vier Temperamente geschrieben zu lesen. [Heller, das Leben und die Werke A. Dürers. Bamberg, 1827. II. 1. 142. 206.] Die Einteilung der menschlichen Naturen in vier Temperamente, bildete damals die Grundlage der Spekulation und war der ständige Vorwurf der Psychologie, Physiologie und Medizin, die Astrologie baute darauf bei den Deutungen. Dürer folgte hierin seinen Zeitgenossen und verlieh seiner Darstellung ein nach damaligen Begriffen wissenschaftliches Kleid. Er wollte die Verschiedenheit der menschlichen Geistesart in den Typen der obengenannten vier Heiligen zur Anschauung bringen. Im Oktober 1526 verehrte Dürer mit nachfolgender Zuschrift dem Rate seiner Vaterstadt dieses vielgerühmte Werk als Zeugnis seines patriotischen Sinnes: Fürsichtig Erber Weis Lieb Herren. Dieweil ich for langst geneigt wer gewest E. W. mit meinem kleinwirdigen gemel zu einer gedechtnus zu fereren, hab ich doch solchs

1) S. Petrus.
2) S. Paulus.
3) S. Markus.
4) S. Johannes.

aus Mangel meiner geringschetzigen Werk vnderlassen mueszen, dieweil Ich gewust, das ich mit demselben for E. W. nit ganz wol het muegen besten. Nachdem ich aber dise Vergangen Zeit ein Thafel gemalt vnd darauf mer Fleis dann ander Gemel gelegt hab, acht ich nyemant wirdiger die zu einer gedechtnus zu behalten daß E. W. derhalb Ich auch dieselben hie mit ferer Vnderthenigs Weis pittent, sie wöllt diese meine kleine schenk gefellig und günstlich anemen vnd mein günstig lieb herren wie bisher ich albey gesunden hab, seyn und bleiben. Das will ich mit aller Vnderthenigkeit um euer Weisheit zu verdienen geflissen sein". [s. Campe, Reliquien von Albrecht Dürer. Nürnberg. 1828. S. 57. 8.] Heller meint a. a. O., Dürer hätte nach seiner christlichen Gesinnung diese Tafeln einer k. Kirche vermacht, aber besorgt, es könnten die reformatorischen Unruhen dieses Kunstwerk bedrohen, da habe er es vorgezogen, demselben einen Platz im Rathause zu verschaffen. Der Nürnberger Rat nahm das großartige Geschenk beifällig auf und beschied Sabato 6. octobris 1526 folgendermaßen: „Item alls Albrecht Dürer ein tafel mit vier billden zue seiner gedechtnus gemacht vnnd die eynem erbern Rath zugestellet vnd damit verert, Ist bey eynem erbern Rath erteilt, dem gemelten Dürer zusagen, eynem erbern Rath sey mit nichten gemeynt, soliche tafeln dergestallt zu haben, sonder seyen erpötig, das zu gedechtnus zu behalten, aber nicht mynders erpötig, Jme dafür zu bezalen, was er daran verdient hab" [J. Baader, Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs. I, 9.]: Dürer erhielt 112 rheinische Gulden ausbezalt! Hundert Jahre hindurch blieb das wundervolle Werk an der be-

stifteten Stelle. Im August 1627 überließ dasselbe der Rat dem Kurfürst Maximilian von Bayern, der die mit Bibeltexten versehenen Unterteile der Tafel abtrennen und samt den Gärtner'schen Kopien nach Nürnberg zurücksenden ließ. Dermalen befinden sich dieselben dortselbst im germanischen Museum [Baader, Beitr. I. 12. ff.].

Wer nur immer unbefangenen Sinnes an diese Bilder tritt, wird weder in der Auswahl der dargestellten Personen, noch in ihrer Gruppierung, oder auch nur in den unter den Gemälden beschriebenen Bibeltexten, auf die wir speziell zurückkommen, ein Denkmal der Reformation und der Stellung, die Dürer 1526 zu ihr einnahm, finden. Fr. Kugler [Handbuch der Geschichte der Malerei, Berl. I. Aufl. 1837. III. 1867] war es vorbehalten, diese Bilder als das erste vollendete Kunstwerk, das der Protestantismus hervorgebracht hat, zu bezeichnen. Noch weiter ging in dieser Tendenz Rettberg [Nürnbergs Kunstleben in seinen Denkmalen dargestellt. Nürnb. 1854. S. 116. 7.], er nennt es die vier Kirchenstützen, „ein wahrhaft würdiges Seitenstück zu Luthers Liede: Eine feste Burg ist unser Gott! Es ist dabei nicht zu übersehen, daß nicht Peter und Paul, sondern Johannes und Paul in den Vordergrund gestellt sind; Johannes hält da das offene Buch und es sieht aus, als lernte der H. Peter von ihm — lesen: dieser Paulus ist aber gewiß Einer, der, wenn es einmal sein muß, nicht viel Federlesens macht und eine gewiß eindringliche Klinge schlägt". Solcher unhistorischen Auffassung, ist schon der prot. Kunstforscher G. F. Waagen [Handbuch der Geschichte der Malerei. I. H. d. deutschen und niederländischen Malerschulen. Stutt-

gart, 1862. I, 199] entgegengetreten. A. Zahn [Dürer's Kunstlehre und sein Verhältnis zur Renaissance. Leipz. 1866. S. 104] läßt das religiöse Moment ganz bei Seite und rühmt bloß: die einfache Großheit der Formen, die rhythmische Führung der Gewandlinien. Dagegen erblickt Ludhardt [Hans Sachs und A. Dürer. Leipz. 1875. S. 52] hierin ein reformatorisches Bild im vollen Sinne des Wortes; während nach Woltmann [die deutsche Kunst und die Reformation. Berl. 1871. S. 28] „so sehr die Bilder echt protestantischen Geistes sind, so entschieden gehen sie doch über jeden konfessionellen Parteistandpunkt hinaus". J. Hübner [A. Dürer, Festrede. Dresd. 1871. S. 31] meint: aus diesen Heldengestalten des Christenglaubens spreche die volle Größe des wiedergewonnenen Evangeliums [?]. Nach W. Schmidt [A. Dürer, Leipz. 1877, S. 33] wollte der Künstler in jenen Gestalten sein evangelisches Glaubensbekenntnis, seine Anhänglichkeit an die Reformation beweisen. Dagegen wurde von dem protestantischen Gottesgelehrten Merz [Christl. Kunstblatt. 1876. S. 20 ff.] Einsprache erhoben, nach seiner Ansicht ist das Bild keineswegs als Denkmal der Reformation anzusehen. Der Nürnberger Geschichtsforscher J. W. C. Lochner [Lebensläufe berühmter und verdienter Nürnberger. Nürnb. 1861. S. 5], und der katholische Theolog J. Sighart [Geschichte der bildenden Künste im K. Bayern. München, 1863. II, 619] gehen in der Benennung und Erklärung der Tafeln wieder auf die althergebrachte Darstellung der vier Temperamente oder complexiones zurück. Thausing [Dürer, II, 274] begeistert sich zu dem überschwenglichen Urteil: „In

dieser Einfachheit der Anordnung wirken die Bilder bloß durch den mächtigen Wurf der Gewandung und durch den gewaltigen Ausdruck der Köpfe, auf deren Stirnen die kühnste That des deutschen Volkes geschrieben steht — die Reformation". Aber das große Werk, welches Dürer zu einem Denkmale der Reformation bestimmt hatte, sei ein Stückwerk. Th. überrascht uns mit der Hypothese, es seien die Tafeln nur die zwei Flügel eines Altarwerkes, und zwar die inneren, die äußeren waren die Doppelbilder Adams und Evas von J. 1507, die ebenfalls auf das Rathaus kamen, das Hauptbild das jüngste Gericht, wozu sich Studien fanden. Selbst Zucker [S. 34] bemerkt: Daß die Bilder als die Flügel eines großartigen Altarwerkes gedacht seien, ist eine von Th. mit ziemlicher Zuversicht ausgesprochene und vielleicht im ersten Moment ansprechende Hypothese, allein es dürfte schwer sein, stichhaltige Wahrscheinlichkeitsgründe beizubringen. Doch dem sei wie ihm wolle, auch Zucker's Argumente sind nicht stichhaltig, denn was will es bedeuten, wenn Z. voraussetzt, Dürer habe im Widerspruche mit der kath. Kirchenlehre S. Petrus eine untergeordnete Stellung angewiesen? Es erhebe sich nun die Frage, warum D. gerade Johannes an dessen Stelle gesetzt hat? Hat Z. nicht bei Horaz [Ars Poetica 9. 10. 1] gelesen: Pictoribus atque poetis quilibet audendi semper fuit aequa potestas, scimus et hanc veniam petimusque damusque vicissim. Daß Dürer in S. Petrus das Oberhaupt der Kirche darstellen wollte, beweist nicht nur, daß er ihm das Attribut der obersten Schlüsselgewalt gab, sondern auch in der Unterschrift an erster Stelle nennt. Weshalb die

Wahl auf St. Markus fiel ist nicht schwer zu erraten. Die Verbindung des h. Markus mit S. Petrus, war nach den ältesten Urkunden der christ. Kirche die innigste, er wird stets der Hermeneut S. Petri genannt. [Cf. Eusebii, Hist. eccl. III, 39.]

Jedem der vier Heiligen ist eine Stelle aus seiner eigenen Schrift beigefügt, mit nachfolgender Vorbemerkung: „Alle weltlichen regenten In diesen ferlichen zeitten Nemen billich acht, das sie nit für das göttlich wort gethon, noch dannen genommen haben. Darauf horent diese trefflich vier menner P e t r u m, Johannem, Paulum und Marcum. Jre warnung:

Petrus spricht in seiner andern Epistel Im andern Capittel also: Es waren aber auch falsche prophetten vnter dem volk, Wie auch unter euch sein werden falsche lerer, die neben einfuren werden verderbliche seckten vnd verleucken den Herren der sie erkauft hat Unnd werden vber sie furen ein schnell verdamnus Und vile werden nachvolgenn Jrem verderben, durch welche wird der weg der warheit verlestert werden, Und durch geitz mit erdichten wortten werden sie hantieren, Uber welche das vrtail von langes here nit saumig ist.

Johannes in seiner ersten Epistel Im vierdten Capittel schreibt also Jr lieben glaubt nicht einem yechtlichen geist Sondern prüffen die geister, ob sie von gott sind Denn es sind vil falscher propheten aufgangen in die wellt Daran erkennet den geist gottis, Ein yetlicher geist der da bekennet, das Jhesus Christus ist komen in das Fleisch, der ist von gott Und ein yetlicher geist, der da nicht bekennet das Jhesus Christus ist komme in das flaisch, der ist nicht von Gott. Unnd das ist der geist

des widerchrists, von welchem ir habt gehöret, das er kompt, Unnd ist yetzt schon in der wellt.

In der andern Epistel zum Timotheo In dem dritten Capittel Schreibt S. Paulus also, Das soltu aber wissen, das zu den letzten Zeitten werden grewliche Zeittung eintretten. Denn es werden mennschen sein die von sich selbsz halten, Geytzig, stolz, hoffertig, Lesterer, den Eltern vngehorsam, undanckpar, vngeistlich, vnfreundlich, Storrig, schender, vnkeusch, vnguttig, wild, verrether, freveller, auffgeplasen, die mer lieben die wollust denn gott, die da haben das geperde eines gotseligen wandels. Aber seine krafft verleucken sie, Unnd von solchen wende dich, Ausz denselben sind die die heuser durchlauffen vnd furen die weiblin gefangen, die mit sunden beladen sind vnd faren mit mancherlei lusten Lernen ymer dar vnd kunden nymer zur erkentnus der warheit komen.

Sant Marcus schreibt in seinem Evangelium Im 12. Capittel also Vnd er leret sie vnd sprach zu Jnen habt acht auff die schrifftgelertten, die gehen gern In lanngen kleidern. Unnd lassen sie gern grussen auff dem marckt, Unnd sitzen gern oben an in den schulen vnd vber tisch, Sie fressen der wittwen heuser vnnd wenden langs gepet fur. Dieselben werden dester mehr verdambnus empfahen".

Da wir im Verlaufe unserer Untersuchung bemüht waren, das Material ausgiebig den g. L. zu bieten, um sie in Stand zu setzen, nach eigenem Urteile die gegnerischen Gründe zu prüfen, konnten wir nicht umhin, auch die Sprüche der vier heiligen Männer mitzuteilen, die nach Z.'s und Th.s Dafürhalten kurz und bündig die Stellung charakterisieren sollen, die der

Künstler zur Zeit einnahm, als er die Bilder 1½ Jahre vor seinem Tode seiner Vaterstadt verehrte. Damit ja kein Zweifel obwalte, schreibt Thausing [S. 281. 4.], wie Dürer es gemeint habe und wie er es mit seinem Gemälde gehalten wissen wollte, setzte er in zierlicher gothischer Minuskel schwarz auf weiß unter jede der beiden Hälften Bibelstellen aus den Schriften der Dargestellten nach Luthers Uebersetzung. Sie sind, faßt Th. sein Raisonnement zusammen, sein Testament als Künstler, als Mensch, als Patriot und als evangelischer Christ. Weshalb verschweigt aber Thausing, was J. Neudörffer [a. a. O. n. 60. S. 158. 9] berichtet daß er der Schreibmeister es war, der: „ihm die vorgemelten vier Bilder, bei den Füßen schrieb unt etlich sprüch heiliger Schrift bezeichnete“. Dieses unanfechtbare Selbstzeugnis Neudörffer's verändert gewaltig die Schlußfolgerung aus dem Inhalte der angeführten Bibeltexte. Woltmann [a. a. O. S. 29] gibt zu, daß die Unterschriften zwar ein Zeugnis der Zeit und ihrer Kämpfe seien; aber ein Zeugnis doch nur dessen, was in den Kämpfen besteht. Wollte Dürer Worte gegen die Lehre der kath. Kirche für seine Unterschriften, so hätte er, der die damaligen Traktätlein kannte, wohl ganz andere finden können. Die Erklärung der gewählten läßt eine solche Weite zu, daß darunter Widersacher aller Art verstanden werden können. Schließlich erinnern wir zum Ueberfluß noch an das, was wir oben über Dürer als Theolog gesagt haben.

Wir haben die Fundamente kennen gelernt, auf welchen ein Gerüst von Hypothesen über Dürer's reformatorischer Gesinnung und seinen Abfall von der katho-

lischen Kirchenlehre aufgebaut wurde. „Es ist nichts Neues, spricht Salomon (Ekkl. 1,10) unter der Sonne, und niemand kann sagen: Siehe, das ist neu! denn es ist schon da gewesen in den Jahrhunderten, die vor uns waren". Schon vor zwei Jahrhunderten und darüber schrieb J. Sandrart [Teutsche Akademie. Nürnberg, 1675. II. Th. III, 223] von Dürer, daß er des Oecolampadii Meinung ergriffen, und beruft sich, ohne weiteres anzugeben, auf Dürer's Darstellung des heiligen Abendmahls. Unser Künstler hat das h. Abendmahl dreimal für den Holzschnitt gezeichnet [B. 24. c. 1509. —B. 5. 1510 und B. 53. 1523], ganz in hergebrachter Weise und es ist unerfindlich, wie Sandrart so etwas behaupten konnte, das bei näherem Zusehen in eitel Phantasterei sich verwandelt.

So bleibt Dürer sich gleich im Leben wie im Schaffen, und es erwahrheitet sich an ihm das Wort des venusinischen Dichters [Ars Poetica 126. 7]:

. . . . . servetur ad imum
Qualis ab incepto processerit et sibi constet!

3.

Die Dicta Sancti Bonifatii episcopi in der Handschrift von St. Gallen.

Von A. **Nürnberger.**

Durch Hänel (Catalog. libror. manuscr. S. 675) wurde bereits die Aufmerksamkeit Cülb's (Sämtliche Schriften des heiligen Bonifacius, Regensburg 1857) auf die mit Nr. 146 bezeichnete Handschrift der Stiftsbibliothek zu Gallen gelenkt, welche in ihrem zweiten, nach Scherrer (Verzeichn. der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen, S. 54) dem 10. Jahrh. angehörigen Teile nach dem Epitaphium Alcuini, des Alcuinus Schrift de virtutibus et vitiis ad widonem, zwei Augustinus zugeschriebenen Homilien de exitu animae und de die iudicii, welch' letztere auch als nr. XXVII (nach der Eckhart'schen Zählung) in das sog. Homiliarium Burcardi Aufnahme fand, auf pag. 184—194 »Dicta s. Bonifacii« enthält. Cülb meint, es wäre näher zu untersuchen, ob letztere als die Sentenzen gelten können, an welchen Bonifatius arbeitete, um sie der Aebtissin Bugga zu übersenden (ep. 88 bei Jaffé, Bibl. rer.

Germ. III) oder ob sie nur Auszüge aus seinen Schriften sind (II, 449). Auch Pfahler (St. Bonifaz und seine Zeit S. 395), hob den Kodex hervor. Ich selbst bezeichnete in meinem Aufsatze „die Bonifatiuslitteratur der Magdeburger Centuriatoren" (N. Archiv f. a. d. G. XI, 41) diese Dicta und die daran sich anschließenden sermones anonymi als der Untersuchung wert. Letztere wurde mir ermöglicht durch das wohlwollende Entgegenkommen des Herrn Dr. Idtensohn, Bibliothekars der Stiftsbibliothek von St. Gallen, welcher den Kodex nach meinem Wohnorte zu senden die Güte hatte, und der Verwaltung des hiesigen städtischen Archivs, welches die Räume des letzteren zur Aufbewahrung und Benutzung der Handschrift bereitwilligst zur Verfügung stellte. Nach beiden Seiten sage ich auch an dieser Stelle meinen ergebensten Dank.

Im Nachstehenden gebe ich nun den Text des Kodex mit getreuer Beibehaltung aller seiner Eigentümlichkeiten. Die Abteilung in 22 Abschnitte zeigt er an durch meist mehrfarbig (ziegelrot, carmoisinrot, gelb, grün) verzierte Initialen und Beginn einer neuen Zeile. In den vier ersten Abschnitten finden sich auch bei den im Druck hervorgehobenen Buchstaben farbige Verzierungen.

Die mitgeteilte Ueberschrift bildet die zweite Zeile des Rubrums: explicit omelia sci ag de die iudicii.

Eine Nachschrift haben die Dicta [1]) nicht, doch sind

1) Ueber andere unter dem Titel Dicta, ex dictis, ex gestis enthaltene bonifatianische Fragmente vgl. meine Aufsätze: „Des hl. Bonifatius Werk de unitate fidei" (Katholik 1881 S. 15 ff.) „Zur handschriftl. Ueberlieferung der Werke des hl. Bonifatius" (N. Archiv. VIII. S. 323 ff. und Progr. des Gymn. zu Neisse, 1883, S. XVII.)

die Worte: In principio creauit Deus caelum et terram durch größere Schrift als Beginn eines neuen Stückes hervorgehoben. Letzteres reicht bis pag. 226, eine vielleicht spätere Hand schrieb bei: fin. Sermo. Amen, es enthält eine Erklärung Hexaemerons. Bis pag. 276 folgen nun 17 Predigten, welche in chronologischer Folge die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis auf Christus darstellen und mit den Worten schließen: expliciunt predicationes deo gratias. amen. Hieran reihen sich bis zum Schluß noch mehrere homiletische, zum Teil fragmentarische Stücke.

(pag. 184) Dicta Sancti Bonifatii episcopi.

1. Non est homo in hoc mundo, qui hominibus enarrare possit, quantas bonitates dominus in terra erat locutus. *M*irabilis deus super humanum genus, ille dedit nobis honorem et potestatem terrestriam, diuitiae multae in hoc saeculo possidere, *u*t, si bene agimus in hac uita et nosmetipsos a malis resipiscamus, tunc habemus in paradyso caelestem habitationem, gloriam et honorem sine fine.

2. **H**abet enim homo sine dubio gehennam paratam, si non emendat se a uiciis suis, *U*ae autem et sedem satane, si non reconciliet semetipsum apud omnipotentem deum, qui cuncta saecula creauit, rex celestis, *n*on est nullus alius, quicumque propter dilectionem huius saeculi in inferno habitationem (pag. 185) et locum tenebrosum sibi preparat, *m*elius erat ei, si natus non fuisset, quia cum satanae miserrimas mansiones inueniat et est particeps mortuorum. *I*lle autem non habet caelestem adiutorium, quia quo usque habitationem habuit, non correxit se a peccatis suis.

3. Omnipotens deus omnia, quaecumque uoluit, dedit hominibus christianis, terrestriam honorem quam et caelestia, quicumque per baptismum consecratus fuerit et in similitudinem Christi chrisma accepit, abrenuntiat satan et pompis eius et paganorum mores respuet ac innocenter uiuit et perseuerat usque in finem, baptismum suum bene custodit. *T*unc ille cum angelis habet honorem, *h*abitationem delectabilem sibi praeparatam in paradyso.

4. Nemo in hoc mundo non potest mutare, quod corpus suum hic non dimittet et unusquisque homo terrae recondet. *S*ciscitare itaque, ubi priores antecessores tui perrexerunt. *P*ropterea credere et scire potest, quod mutare nequaquam poteris transitum tuum de ac luce. *C*erte non est altitudo montium nec firmitas ciuitatum nec tam (pag. 186) longe uadis, quod dei iudicium mutare ualebis.

5. Inicium adipiscere tibi gratiam caelestem. Tunc habebis omnia, quae uellis, habebis cum angelis gloriam et honorem, locum splendidissimum. Ibi est uita sine morte, lux sine tenebrae, ibi in obliuione omnia mala postponuntur.

6. Sanctorum sedilia semper uirides fulgescunt sicut sol. Tunc beatus eris cum illis, tunc laetaberis, quod paratus fuisti et deum ante oculos habuisti et eum dilexisti ex toto corde tuo.

7. Pater est in caelo, ante cuius conspectu stare debemus in illo terribili diem iudicii. Unusquisque homo debet tunc de terra uiuus resurgere et ante tribunal Christi stare et rationem reddere de propriis factis. Tunc aduenit de caelo Jesus Christus cum potestate

magna et uirtute angelorum et pace honesta sedit in solio suo, iudicat unicuique secundum opera sua. Tunc, qui peccatores sunt, mestitiam et tristitiam habere possunt, quod non emendauerunt se a uitiis suis, quo usque in hac uita uixerunt. Hic separant boni et mali. Conuertunt se illi reprobi in sinistra manu et audi hunc maledictionem pessimam, quando deus ad illos (pag. 187) iratus locutus est: Discedite a me maledicti in ignem aeternum et ad aliis dicit, qui dextera manu sunt: Uenite benedicti patris mei, percipite regnum, quod uobis paratum est ab origine mundi. Tunc satan cum innumeris satellittes suis precipitandus est in infernum et porte infernorum clause et obserate, cuncti diaboli intus cum peccatoribus et non uenit umquam illorum memoratio apud deum.

8. **R**egnum celorum atque bonitas dei semper paratum est unicuique homini, qui diligere uult regnum dei et baptismum accepit et confessus fuerit sacerdotibus peccatis suis ac inde poenitentiam suscepit in hac tenore, quod firmiter et indubitanter hoc credat, quod post mortem suam stare debet ante tribunal Christi ad diem iudicii in triginta annorum, tunc habet ille cum angelis gloriam et honorem sine fine.

9. **M**emorare ergo, o tu homo, salua fidelitatem tuam, quia cum domino manet fides et caritas, thesaurus autem euanuerit. Transiet omnia terrestria ad diem iudicii tumquam umbra, quicquid modo stabile uidetur esse. Homo potest cum elemosyna omnia uitia sua (pag. 188) emendare, sicut scriptum est, quia sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum, tamen ut sacerdotibus confitearis ac

paenitentiam inde acciperis. Tunc habebis pacem cum deo tuo, sicut alibi dicit: in quacumque die peccator conuersus fuerit, uita uiuet et non morietur, ut et tunc in antea caueas, ne corruas in malum, sed perseueras in bonis operibus usque in finem.

10. Notum est autem populis christianis quam et paganis, tam illi minime hoc custodiunt. Uideo cotidie signum domini mirabilis, quomodo sol uenit et mox inluminat orbem terrarum, quousque ad sero abscondit radium suum et statim tenebrae factae sunt per uniuersam terram. Non est similitudo tunc, ut umquam lux apparet. Aduenit iterum ipsa sol, lucet per totum mundum. Propterea tu homo scire et credere potest, quod post mortem tuam uiuere debes et ante maiestatem Christi stare et rationem reddere de propriis factis.

11. Credo in deum et uiue cum bono. Dilige doctrina domini et amabilia tibi erunt facta saluatoris nostri. Non consentias umquam te periurare siue hominem occidere. Non sis fornicator nec auarus quod est idolorum seruitus. Salua fidem tuam. Non sis latro, superbiam non dimitte dominare in corpore tuo. Nec inproperare aliis peccata eorum, sed semper de factis tuis pensa, qualiter emendas peccata tua. Si ita agis, tunc beatus eris in paradyso.

12. Delectabilis locus est in caelo, in uita sempiterna habitare, bonitatem dei assiduae perfruere in manu domini. Est terribilis locus in infernum semper manere, tenebrosus et tristis cum satane ignem et tenebrae cum inimicis habere. Plangendum est ualde homo ille qui cum diabolis aeternaliter manere debet.

13. Luna est in caelo signum mirabile, ille est latus ac clarus, sicut omnipotens deus fieri praecepit. Hoc continet numerus, per tempora duodecim mensium crescit et discrescit, tam paruus peruenit, ut lucem minime habebit. Iterum statim crescit, sicut deus fieri iussit. Idcirco tu homo credere potest, quod post mortem tuam ante dominum uenturus eris.

14. Non sit tibi in incertum, ad certe aduenerit omnia uerba et facta, quae deus locutus erat. Si credideris, quod post mortem uita erit (pag. 190), tunc perconpleueris, quod deo spondisti. Deus autem daturus est tibi ibi lucem et regnum ac sempiternum honorem in illa beata uita. Qui ergo non crediderit vita post mortem habet animam suam traditam in ignem inextinguibilem, quod deus diabolis semper preparauit. Inde pius dominus eripere nos dignetur et ad gaudia eterna perducat.

15. Frequenter conuertit se homo a uitiis suis, qui in primis malivolus extitit, emendationem accepit et infernum deuitat, peccatis suis confessus fuerit, sicut dixit uere saluator in euangelio: Congaudent se omnes angeli, qui in caelo sunt, quando peccator homo emendationem ac paenitentiam suscepit. Ualde hoc acceptabilis est domino. Nullus christianus disperare semetipsum debet, quod umquam in terra tam graue peccasset, si bonus in antea uult exsistere, quod dei homo adhuc esse non ualeat.

16. Omnipotens deus precepit, ut quicumque christianus fuisset, pater noster memoriter teneret et qui deo amabilis uult exsistere, debet hoc didicere, quia haec uerba sancta sunt, plena sacro mysteria, sicut ipse Christus ore suo erat locutus. Pensare (pag.

191) debet omnis homo haec uerba, quia ibi dicit, sicut nos aliis dimittimus peccata eorum, ita deus nostra delicta dimittet. Deus omnium absconditorum cognitor est. Non eum latet cogitationes hominum nec opera, quae in mundo facta sunt. Diabolis quoque omnia, quae in corde tuo cogitas, incognitum est, tamen quidquid homo operaturus est in hoc saeculo, pleniter scit. Quantum in terra uides pulueris, tantos inimicos homo dei in contra se erectos habet, qui die noctuque uigilant, ut aliquid obiectionibus inueniant, unde possint eum apud iustum iudicem accussare, sicut nullus non est, qui hoc uel numerare ualeat, propterea firmus et inmobilis debet esse, quia semper quasi in aciem debet exsistere, qui contra tot demones pugnare debet.

17. **R**egnum enim, sicut dignum et iustum est, cum deo manet. Mirabilis sedes est in paradyso, ubi beatorum animae requiescunt. O quam feliciter in hac uita ueniebat, cui licet hanc sedem fruere et cum angelis aeternaliter habitare.

18. Sanctae petre dedit deus honorem maximum, quam umquam homo accepisset, qui de carne adsumptus fuisset, in potestatem ei dedit portas (pag. 192) paradysi ac claues regni caelorum, in manu sua tradidit peccata dimittere, qui eum cum humilitate et contrito corde requiret, paenitebit se, inique egisse. Tunc pacem habebit cum deo suo, quod si in antea semetipsum custodit bene uiuendo. Prope inminet nobis mors, tempus breue, totus mundus casurus est et nos eam amplectimus et scimus, quia de ista misera uita transituri sumus, anima debet separare a carne, adhuc tamen in unum pariter caro et anima uenturi erunt.

Omnis homo cum merore et tremore pensare ualet magnum diem iudicii et illa hora, quando migramus de hoc saeculo.

19. Uae illi homine, qui sperat in incertum diuitiae huius saeculi et habet thesaurum repositum, ubi mors illi eum tollat. Dominus dixit in euangelio: ubi thesaurus tuus, ibi etenim erit cor tuum. O quam beatus erit, qui thesaurum suum in sacculis pauperum habet reconditum. Mors illi alterius iam tollere tunc non poterit, quia premia sua in caelo paratae sunt et reddet ei dominus duplum in illo magno die iudicii.

20. Christus in caelo super omnes reges terrena habet (pag. 193) in sua potestate, uniuersa terra super aquam iacet, quod petra subter firmiter continet usque ubi tenebrae factae sunt, sicut sacra scriptura testatur uerbis ueracibus, sicut dominus fieri iussit.

21. Quicumque perseuerat in bonis operibus usque in finem, elegit sibi angelicam uitam magis quam terrestriam, sapiens et prudens computabitur, quia tunc ibi in perpetuum habitat cum omnibus sanctis. Delicias paradysi perfruet sine fine, quis poterit magnalia dei recitare, quod oculus non uidit, nec aures audiuit nec in cor hominis ascendit, quae preparauit deus diligentibus se.

22. Credendum est omne homine uitam post mortem, scimus ergo ueracitur, quod Christus propter nos peccatores ad terra uenit et fecit nos christianos et iohannes eum baptizauit in iordane et XXX annos in hoc saeculo fuit inter populis, ad nouissimum uoluntate propria passus et crucifixus fuit et tertia die resurrexit a mortuis, omnia propter nos sustinuit

pius deus et nos iterum quid digni sumus pati pro Christo, quando tantas tribulationes propter nos miseros sustinuit et plurima miracula ostendit in hoc mundo, quod nemo numerare (pag. 194) poterit signum in hoc saeculo, sicut potestatem habuit, caecos fecit uidere, surdos audire, mutos loqui, claudos ambulare, leprosas mundare, spiritus inmundos fugauit, lazarum quatriduanum suscitauit, de suo sepulchro iussit eum resurgere. Ista signa et mirabilia uiderunt populi, qui tunc in illa regione fuerunt, crediderunt ac baptismum susciperunt. Aeternus deus ab insidiis diaboli eripere nos dignetur et perducat ad sempiternum gaudium amen.

4.

Ein angebliches Wort Basilius des Gr. über die Bilderverehrung.

In dem Schreiben, das Gregor II nach dem Ausbruch des Bilderstreites an den Patriarchen Germanus von Konstantinopel richtete, wird ein Wort von Basilius dem Gr. über die Bilderverehrung angeführt. Nachdem der Papst nämlich von der Verehrung des Kreuzes und des Bildes der seligsten Jungfrau gesprochen mit dem Beisatz: *καὶ γὰρ ἁγία, καθὼς τοῖς πατράσι δοκεῖ, ἥτις οὕτω παρ' ὑμῶν εὐσεβῶς τιμηθεῖσα παρέσχε τὰς ἀμοιβάς*, fährt er unmittelbar fort: *ἐπεὶ ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον.* Vgl. Harduin, Acta concil. 4, 234. Hefele, Konziliengesch. 2. A. 3, 383. Die Stelle ist insofern sehr bemerkenswert, als sie die erste bisher bekannte Rechtfertigung der Bilderverehrung enthält, und ich habe sie demgemäß in meiner Kirchengeschichte S. 163 verwertet. Da Basilius aber andererseits in den auf uns gekommenen Schriften nirgends von Bilderverehrung spricht, habe ich sie nur mit Bedenken und deshalb mit Verweis auf den Gewährsmann aufgenommen. Wenn die Worte auch nicht unbedingt als unecht gelten konnten, so flößten sie mir doch Zweifel ein.

Inzwischen hat sich die Schwierigkeit, die mir das

Zeugnis früher bereitete, gehoben. Als ich in der letzten Zeit des hl. Basilius Abhandlung De spiritu sancto wieder las, fand ich, daß die Stelle dem Kirchenvater wirklich angehört. Sie findet sich sogar völlig wörtlich bei ihm. In jener Schrift c. 18 n. 45 lesen wir nämlich: *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.* Aber der Sinn der Worte ist bei Basilius freilich ein ganz anderer, als er ihnen durch Gregor II beigelegt wird. Um zu beweisen, daß ungeachtet der Dreiheit der Personen in Wahrheit nur ein Gott sei, fährt nämlich der Kirchenlehrer fort: „Wie sind nun, wenn einer und einer ist (d. i. mehrere Personen sind), nicht zwei Götter? Weil man auch König sagt und Bild des Königs, und doch nicht zwei Könige sind. Denn weder die Herrschaft wird gespalten noch die Ehre geteilt. Denn wie die über uns herrschende Auktorität und Gewalt eine ist, so ist auch die bei uns übliche Doxologie eine, und nicht viele; denn die Ehre des Abbildes geht auf das Urbild zurück — *διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*".

Die Echtheit der fraglichen Stelle steht hienach fest. Aber die Auffassung der Worte als Zeugnis für die Bilderverehrung im 4. Jahrhundert ist andererseits als eine unrichtige aufzugeben. Basilius gebraucht sie in einem ganz anderen Sinn.

Funk.

II.

Rezensionen.

1.

Religio Viatoris. By **Henry Edward,** Cardinal Archbishop of Westminster. Second edition. London: Burns u. Oates, Limited. New-York: Catholic Publication, Society Co. 1887. 85 p.

Ein Gelehrter in England, der sich für die Apologie des Christentums, welche Referent in nächster Zeit mit dem dritten Bande zum Abschlusse bringen zu können hofft, besonders interessiert, und deren Uebersetzung ins Englische veranlaßt hat, ließ mir unlängst das oben genannte schöne Büchlein Sr. Eminenz des Kardinals Manning zukommen. Denn er hatte sich überzeugt, daß meine formelle Methode vielfach mit der hier gewählten übereinstimme, und dadurch einen nicht zu unterschätzenden Beweis der Brauchbarkeit für die heutige apologetische Aufgabe der Kirche erkannt. Ich bringe dieses Schriftchen um so lieber in dieser Zeitschrift zur Anzeige, als nach dem herkömmlichen Gebrauche Rezensionen von den Werken der Redakteure nicht besorgt werden und ich Selbstanzeigen bis jetzt vermieden habe. Es wird mir dadurch Gelegenheit gegeben, die Grundzüge meiner

Darstellung in Parallele zu der Darstellung des die Wissenschaft und die religiösen Bedürfnisse gleich gut kennenden Kirchenfürsten zu stellen und einzelne Punkte der etwas knappen Darstellung besser hervorzuheben.

Der Herr Kardinal gibt als Grundlage seiner Schrift die folgenden vier Ecksteine seines Glaubens an:

1) Eine Notwendigkeit meiner Vernunft zwingt mich an das Dasein Gottes zu glauben.

2) Mein moralisches Gefühl oder meine moralische Vernunft, oder mein Gewissen zwingt mich zu glauben, daß Gott sich selbst mir geoffenbart hat.

3) Meine Vernunft und mein moralischer Sinn zwingen mich zu glauben, daß diese Offenbarung das Christentum ist.

4) Meine Vernunft ist überzeugt, daß das geschichtliche Christentum der katholische Glaube ist.

Zur Begründung des ersten Punktes wird der Satz vorangestellt: „Eine Notwendigkeit meiner Vernunft zwingt mich an das Dasein Gottes zu glauben, weil ich auf keine andere Weise Gründe für mein eigenes Dasein finden kann.“ Die Ausführung schließt sich an das Dilemma an: „Ich bin entweder unverursacht oder selbstverursacht oder durch eine Ursache verursacht, welche entweder eine Kraft ist oder eine mir gleiche Person oder eine mir ungleiche Ursache, welche ich bis jetzt nicht kenne.“ Das erste Glied des disjunktiven Arguments würde meine Ewigkeit voraussetzen, während ich doch meinen Anfang und meine Veränderung kenne, den Anfang und das Ende aller Dinge wahrnehme, keine Erinnerung an einen früheren Zustand habe. Es ist also physisch und moralisch unmöglich.

Daß ich selbstverursacht sei ist noch mehr absurd, da es einen Selbstwiderspruch enthält. Die dafür ausgesonnenen Theorien von der spontanen Entwicklung der Intelligenz, der Uebertragung des Lebens von einem anderen Planeten oder von der Ableitung aus „Keimen der Empfindung“ oder aus dem Keim alles Lebens, Bathybius, entspringen nur der Furcht vor dem Schöpfer. Müßte der Bathybius nicht wieder entweder geschaffen, selbstgeschaffen oder ungeschaffen, d. h. ewig sein? Manche Schriftsteller lassen zwar den Ursprung auf sich beruhen, behaupten aber, der Mensch sei die vollkommene Entwicklung eines niederen Tieres, ein direkter Abkömmling eines anthropoiden Affen, oder eines gemeinsamen Ahnen von Mensch und Affe. Diese Evolutionstheorie ist aber keine wissenschaftliche Wahrheit. Es sind kühne Hypothesen, aber keine wissenschaftlichen Thatsachen, welche die Abstammung des Menschen glaublich oder wahrscheinlich machen. Die Aehnlichkeit der Organisation beweist noch nicht die wirkliche Abstammung. Jedenfalls sprechen die geistigen Eigenschaften des Menschen: die Sprache, das Abstraktionsvermögen, das geistige Produktionsvermögen, die moralische Vernunft, das moralische Bewußtsein der Verantwortlichkeit durchaus gegen die Evolution.

Es bleibt also nur übrig eine Ursache anzunehmen. Wollte ein Positivist die Untersuchung der Ursachen als unwissenschaftlich verwerfen, weil sie die menschliche Vernunft übersteige, so ist ihm zu erwiedern, „daß das ganze intellektuelle System des Menschengeschlechts gerade auf dem Glauben an die Kausalität beruht, und daß meine Vernunft durch eine Notwendigkeit

ihrer Natur mich zwingt, über den Ursprung aller Dinge, das Agens aller Thätigkeiten und die Ursache aller Ereignisse zu spekulieren". Ob die Ursachen der einzelnen Dinge bekannt seien oder nicht, jedenfalls steht es für die Vernunft fest, daß solche vorhanden sind. Die erste Ursache ist mein eigener Wille. Die Leugnung des Kausalbegriffes durch die Komtisten ist sicher in der beseelten Welt falsch. Der Mensch muß daher eine äußere Ursache haben. Wenn ich aber diese Gott nenne, so meine ich Gott einfach als die Ursache meiner Existenz und sage nicht was er ist, ob persönlich oder intelligent oder gut, sondern einfach, daß er ist. Alles Weitere würde eine Platonische Gottesidee voraussetzen, folglich kann es nicht durch eine unmittelbare intellektuelle Notwendigkeit, sondern nur durch eine implizite, vernünftige und moralische Gewißheit gewonnen werden.

Hiezu ist aber vor allem auf die Erkenntnistheorie zu verweisen. Cogito ergo sum ist falsch, weil ich bin, ehe ich denke. Das Nihil in intellectu quod non prius in sensu ist schon durch die bisherige Beweisführung widerlegt. „Der innere Sinn oder das Bewußtsein des Lebens, Denkens, des Willens, Verlangens, der Furcht, des Bedürfnisses, dies alles sind Lebensaktionen der vernünftigen Natur, in welcher wir geboren sind." Leibnitz hat Recht mit seinem Intellectus ipse. Vor allem weiß ich, daß ich bin. Sodann weiß ich, daß mein Intellekt manche Dinge intuitiv schauen und reflexiv und diskursiv thätig sein kann. Drittens sind gewisse Wahrheiten gegeben, z. B. die Axiome der Mathematik, der Satz des Widerspruchs. Zwei mal zwei sind nicht fünf und das Ganze ist größer als sein Teil. Viertens weiß

ich, daß ich das Vermögen zu wollen und das Gewollte zu thun oder nicht zu thun habe. Fünftens weiß ich mich durch einen inneren Instinkt verpflichtet, Recht und Wahrheit zu wollen, der sittlichen Erkenntnis zu ge-gehorchen, die Diktate meiner Vernunft zu respektieren. Sechstens muß ich Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit, Rechtschaffenheit und Wahrheit als Recht, das Gegenteil als Unrecht anerkennen. Diese Dinge sind sicher im Intellectus ipse des Leibnitz enthalten. Sie sind früher als die Sinneswahrnehmungen und unabhängig von denselben.

Wenn das vatikanische Konzil, welches einfach als Thatsache nicht als Auktorität citiert wird, die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung lehrt, so hat es nichts anderes gelehrt, als was der h. Paulus, der nicht als Apostel, sondern als vernünftiger Mann citiert wird, im Römerbriefe sagt. Die Macht und Gottheit kann dadurch bewiesen werden, aber über das Wesen Gottes ist damit nichts bestimmt. Dieses ist aus der Intelligenz und dem Gewissen zu erforschen, hängt also von der Subjektivität des Menschen ab und kann nicht anderen vorgelegt werden, ohne daß man die Verwerfung riskiert. Meine Vernunft zwingt mich, an das Dasein Gottes zu glauben. Es verstößt gegen meine Vernunft nicht an das Dasein einer ersten Ursache zu glauben. Daß sie eine persönliche Intelligenz und ein persönlicher Wille ist, lehrt die Reflexion auf mein eigenes Selbst; Gott ist die Ursache und der Schöpfer von allem, Ursache seiner selbst, die Regel aller Wahrheit, die Quelle aller Gesetze, das Vorbild aller sittlichen Vollkommen-

heit, der Urheber und die Zweckursache der Harmonie des Universums, d. h. aller seiner Werke.

Wer den ersten Teil meiner Apologie: Gott und die Natur kennt, wird die vielfache Uebereinstimmung in den Hauptgrundsätzen wie in der Methode alsbald erkannt haben. Ich habe mich ebenso auf die modernen Theorien beschränkt, weil man eine Apologie für die Gegenwart und nicht für die Vergangenheit oder die Zukunft schreibt. Dadurch ergab sich von selbst die Auseinandersetzung mit den Gegnern auf einem gemeinsamen Boden, die Benützung ihrer Argumente und Ausdrücke. Denn es ist heutzutage für die Apologetik von großer Bedeutung, selbst vom Standpunkte des Gegners aus die Unzulänglichkeit der natürlichen Erklärung des Universums nachzuweisen. Scheinen dabei die Konzessionen manchmal etwas zu weit zu gehen, so wird sich derjenige gewiß nicht daran stoßen, welcher, wie zu erwarten ist, den Zusammenhang und den ganzen Standpunkt berücksichtigt und nicht kleinlich oder böswillig Silbenstecherei und Konsequenzenmacherei treibt. Ich gehe nicht einmal so weit als der hochw. Verfasser, indem er sich ganz das Axiom von Leibnitz aneignet [1]), aber darin stimme ich ihm bei, daß eine Vernunftnotwendigkeit das Dasein der ersten Ursache beweist. Dieser Beweis ist also unabhängig von dem Beweise für die objektive Kausalität und auch gegen die Positivisten giltig.

---

1) S. 84 ist dasselbe durch einen lapsus calami dem h. Thomas beigelegt. Die Sache ist zu klar, als daß deshalb eine Berichtigung notwendig erschien. Um aber einem Aergernis vorzubeugen, habe ich in den Berichtigungen des 2. Bandes Remedur eintreten lassen.

In gleicher Weise habe ich das Kausalitätsgesetz gehandhabt, um es gegen Realisten wie gegen Idealisten gebrauchen zu können. Die Realität der Außenwelt und die Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes in derselben bildet ja überall die Voraussetzung meiner Darstellung. Ob aber der Beweis allgemein zu erbringen sei, ist eine ganz andere Frage. Die causae secundae der Scholastiker sind nicht nur nach der heutigen Naturkenntnis oft keine Ursachen, sondern sie waren auch nach der Lehre der Scholastik durch die virtus caelestis und die prima causa beeinflußt und bedingt. Auch die heutige Naturwissenschaft kennt von den wenigsten Ursachen das Warum und Wie. Sie ist auf die Folgerung aus den Wirkungen angewiesen.

Indem ich den gleichen Weg mit dem hochw. H. Verf. verfolgte, kam ich zu dem Schlusse, daß der Mensch, das Menschengeschlecht, die organische Welt, die Erde, das Universum angefangen haben zu sein. Der Stoff und die Bewegung verlangen eine erste Ursache. Das Leben ist weder spontan, noch von einem andern Himmelskörper herübergekommen, es fordert eine lebendige Ursache. Die organische Welt läßt sich nicht durch die Deszendenztheorie erklären. Jedenfalls ist für den Uebergang von der empfindungslosen Pflanze zum empfindenden Tiere eine bewußte erste Ursache anzunehmen. Endlich setzt der persönliche, selbstbewußte, sittlich freie Mensch eine selbstbewußte, absolut freie, persönliche Ursache voraus. Wenn aber hiemit der Beweis durch die Kausalität weiter getrieben ist, so wird nicht verkannt, daß diese geistigen und sittlichen Eigenschaften durch das innere Leben des Menschen bedingt sind und daher einen subjektiven Charakter haben.

Wir müssen deshalb von dem durch die Analogie Gewonnenen auf ein anderes Gebiet übertreten, dürfen Gott nicht vermenschlichen. Weder das Sein Gottes noch seine Eigenschaften sind sub eodem genere mit dem Sein und den Eigenschaften des geschaffenen Wesens zu betrachten. Ob wir die via negationis einschlagen oder die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* wählen, bleibt sich im wesentlichen gleich. Ich habe absichtlich letzteren Ausdruck Kant's gebraucht, um zu zeigen, daß derselbe nicht wie Kant behauptet, jede Kenntnis des Absoluten ausschließt. Daß wir aber das Wesen Gottes nur beschränkt und in analoger Weise kennen, daß wir von Gott besser sagen können was er nicht ist als was er ist, dies bildet den Grundton der ganzen alten Gotteslehre. „Daß also Gott ist, ist klar; was er aber ist seiner Wesenheit und Natur nach, das ist ganz unfaßbar und unerkennbar", sagt der Scholastiker der Griechen, Johannes von Damaskus. Der h. Augustinus hat sich über das Wesen und die Persönlichkeit Gottes bekanntlich in ähnlicher Weise ausgesprochen. Alle weiteren Ausführungen gehören aber in die Dogmatik. Die Apologetik ist wohl eine theologische Disziplin, welche von der Wahrheit des Christentums ausgeht, aber sie hat die Lehre desselben so wenig im einzelnen auszuführen als die philosophischen Grundprobleme zu lösen. Sonst müßte sie ja ein Kompendium von Theologie und Philosophie sein. In dem § über die Entstehung der Religion wird auf die notwendige religiöse Anlage wegen des sittlichen Bewußtseins und des Kultus hingewiesen. Der § über Ziel und Zweck gibt mannigfache Ergänz-

ungen dazu, aber von einer erschöpfenden religionsphilosophischen Untersuchung konnte nicht die Rede sein.

Se. Eminenz behandelt die Schöpfungslehre nicht weiter. Ich habe es gethan, weil ich diese Ausführung in einer Apologie für eine willkommene Ergänzung betrachtete. Denn die Apologie hat den Glaubensinhalt zu verteidigen. Ich habe dieses aber in der apologetischen Methode ausgeführt. Es kann daher nur ein Mißverständnis oder die Folge oberflächlicher Lektüre sein, wenn an dem Satze Anstoß genommen wurde: „Die Einheit des Menschengeschlechtes hat also anthropologisch und sprachwissenschaftlich einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich" (S. 332). Das Dogma über die Einheit des Menschengeschlechtes wurde ja eingangs des § deutlich genug hervorgehoben. Wer aber eine wissenschaftliche Gewißheit nach beiden genannten Seiten nachweisen könnte, würde der Apologetik einen großen Gefallen erweisen. Es wäre des Versuches wert, aber freilich nicht so leicht als eine so kleinliche Kritik. Dasselbe gilt über das Alter des Menschengeschlechtes, das ich nach geologischen und ethnographischen Gründen auf 8—10000 J. taxierte. Wer die Taxation anzweifelt, soll die Gründe widerlegen. Dogmatisch ist sie durchaus erlaubt, denn nach den LXX, welchen auch die Väter folgten, beträgt die vorchristliche Zeit etwa 6000 J. Damit ist für 8000 J. ein biblischer Anhalt gegeben.

Die weiteren Teile kann ich etwas kürzer behandeln. Mit vollem Recht wird für die Notwendigkeit der Offenbarung das Gewissen, die sittliche Verpflichtung hervorgehoben. Homo sine cognitione dei pecus. Die Vernunft, welche Gott als Schöpfer beweist, zeigt ihn

auch als Offenbarer. Und was die innere Kenntnis bezeugt, das beweist die Geschichte. Joh. 1, 9 gilt von der natürlichen Offenbarung. Die Spuren der Uroffenbarung zeigen sich bei allen Völkern, wenn auch nicht alle Religionen Wahrheit enthalten. Natürliche und übernatürliche Offenbarung enthalten als Summe der Religion: die Kenntnis Gottes, des Menschen, die Moralität als Beziehung des Menschen zu Gott und des Menschen zum Menschen. Jedenfalls ist der Glaube an Gott primitiv und die ursprüngliche Religion strebt trotz alles Zerfalles zum Kulminationspunkte des Christentums hin. Der Abfall in der orientalischen, griechischen, römischen Welt beweist den früheren höheren Zustand der Religion, aber nichts destoweniger läßt sich daneben, namentlich bei den Juden der Fortschritt erkennen. Die Quintessenz des Christentums ist Joh. 17, 3 enthalten. Wesentlich sind ihm die Lehre: Gott ist Liebe, Geist, Licht, die vollkommene Menschheit in Christus, und das Moralsystem. Nach allen drei Seiten: Theologie, Anthropologie, Ethik erweist sich das Christentum als die absolute, wahre Religion. An eine Offenbarung glaubten auch die Orientalen, Griechen und Römer, glaubte die Menschheit von Anfang an. Dieser Glaube kulminiert bei den Hebräern und die ganze Offenbarung des A. T.s kulminiert im Christentum, welches durch die Ankunft des Sohnes und des h. Geistes, die vorher nur versprochen waren, gegründet wurde. Wenn aber das Christentum nicht zweifellos beglaubigt ist, so ist die Geschichte überhaupt nicht mehr wert als ein alter Kalender.

Die Lehre von der Offenbarung und dem Christen-

tume habe ich im zweiten Bande meiner Apologie behandelt. Weil ich einen großen Wert auf die allgemeine Oekonomie der Offenbarung legte, so habe ich von der ganzen Religionsgeschichte einen Abriß gegeben (Indogermanen, Hamiten, Semiten, Naturvölker; außerchristliche Religionen). Das Volk Israel erhielt wegen der modernen Pentateuchkritik eine ausführliche Untersuchung. Damit wurde die Uroffenbarung, sowie die Spuren derselben in den heidnischen Religionen und ihre Fortführung im alten Bunde nachgewiesen. Die sittlichen Zustände wurden besonders gewürdigt. Der § über die Entstehung des Christentums gibt eine Zusammenfassung der ganzen Darstellung und bereitet den historischen Beweis für die positive Offenbarung und das Christentum vor. Dieser Beweis selbst wird auf die ganze h. Schrift und auf das Leben Jesu ausgedehnt. Der Leser wird also auch in diesem Teile eine weitgehende Uebereinstimmung der Prinzipien und Methode finden und sich überzeugen können, wie wenig die naturwissenschaftlichen Ausführungen im ersten Teile nur einem relativen Vorzuge des Christentums gelten. Man sollte doch von einem gebildeten Leser erwarten dürfen, daß er den Standpunkt des Verfassers von einer apologetischen demonstratio ad hominem unterscheiden könne oder wolle.

Der vierte Teil fängt mit dem Beweise für die Gründung, Verfassung, Geschichte der Kirche an. Der eine h. Geist fordert eine Kirche. Wo die Kirche ist, da ist der Geist. Für diese Einheit ist die Unfehlbarkeit notwendig. Aus der Unfehlbarkeit des ganzen Organismus folgt auch die Unfehlbarkeit des Hauptes,

denn das Haupt ist die Quelle der Einheit. Aber nur die katholische Kirche ist numerisch und ausschließlich eine. Ihre Einheit ist unteilbar, ihr Leben unvergänglich, ihr Wort unfehlbar, ihre Auktorität göttlich. Interessant ist die Erklärung des vielfach dem hohen Kardinal zugeschriebenen Wortes: das Dogma habe auf dem Vatikanum über die Geschichte gesiegt. Er führt es hier als Ausspruch von Leuten an, welche zu hitzig, um unparteiisch, zu leichtherzig, um genau zu sein, urteilen. Dies sei allerdings festzuhalten, daß die Kirche selbst am besten ihre Geschichte erklären und keine menschliche Instanz gegen die göttliche Auktorität entscheiden könne. Die Dogmatik schließt die Geschichte ein. Die beiden vom Vatikanum definierten Wahrheiten, die Erkenntnis des Daseins Gottes aus der Schöpfung und die Unfehlbarkeit des Papstes sind die zwei Prinzipien der göttlichen Gewißheit. Die eine ist die Unfehlbarkeit des Lichtes der Vernunft in der natürlichen Ordnung, die andere die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrem Haupte durch eine ununterbrochene göttliche Assistenz. Die sog. Reformation oder intellektuelle Revolution gegen die göttliche Auktorität der Kirche hat ihre Früchte hervorgebracht. Diese Früchte sind doppelter Art: Ungewißheit in Bezug auf die Wahrheiten der Offenbarung und Skeptizismus hinsichtlich der Erkenntnisse und der Gesetze der natürlichen Ordnung.

Zum Schlusse gibt der hochw. H. Verf. ein klares und konzises Resumé seiner ganzen Argumentation. Wir haben von derselben eine ausführliche Analyse gegeben, weil nur wenige unserer Leser das englisch geschriebene Büchlein in die Hände bekommen werden. Dasselbe zeigt uns aber überzeugend, daß nur das Eingehen auf

das moderne Denken und Wissen der Apologetik eine Aussicht auf praktischen Erfolg bieten kann. Die Religionsgeschichte, die Naturwissenschaften und die biblische Kritik liefern gegenwärtig die stärksten Waffen gegen die Wahrheiten des Christentums. Sie müssen deshalb von den Apologeten vorwiegend berücksichtigt werden. Dadurch weicht die moderne Apologetik in vielen Beziehungen von der älteren ab, ohne die christlichen Wahrheiten irgendwie zu alterieren. Die Auffassungsweise derselben Wahrheiten wird je nach dem allgemeinen Stande der Wissenschaft und Bildung eine verschiedene sein müssen. Von diesem Gesichtspunkte ließ sich auch der Referent bei der Ausarbeitung seiner Apologie leiten und es kann ihn nur freuen, wenn von berufener Seite die gleiche Auffassung ausgesprochen wird und die praktischen Engländer von gewissen Theorien unbeirrt sich seine Apologie zu eigen machen. Der dritte Band, welcher die Apologie der Kirche enthält, wird wohl vollendet sein, bis diese Zeilen gedruckt sind.

Die vorstehende Anzeige dürfte gezeigt haben, daß auch die mehr konfessionellen Fragen der Lehre von der Kirche als Ergänzung zu der Darstellung des Christentums für die Gegenwart ein hohes Interesse haben.

Schanz.

2.

1. **Des hl. Eustathius EB. von Antiochien** Beurteilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin I Kön. (Sam.) 28 und die bezügliche Homilie des Origenes aus

der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **A. Jahn.** Leipzig, Hinrichs 1886. XXVII, 75. S. 8.

2. Die Quellen der sog. **Apostolischen Kirchenordnung** nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen von **A. Harnack.** 1886. 105. S. 8.

3. **Leontius** von **Byzanz** und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Fr. Loofs,** a. o. Prof. d. Th. in Leipzig. Erstes Buch 1887. VIII, 317 S. 8.

4. **Die Apostellehre** und die beiden jüdischen Wege von Dr. **A. Harnack,** Prof. d. KG. in Marburg. Erweiterter Abdruck aus der Realencyklopädie für prot. Th. u. K. (17, 656—675) nebst Texten. Leipzig, Hinrichs 1886. 59 S. 8.

5. Der katholische Dichter **Aur. Prudentius Clemens.** Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts. Von **P. A. Rösler,** mit einem Titelbild in Farbendruck: Die Huldigung der Magier, aus den römischen Katakomben. Freiburg, Herder 1886. XIV, 486 S. gr. 8.

Die drei ersten der voranstehenden Schriften bilden Bestandteile der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur" von O. v. Gebhardt u. A. Harnack, von denen in der Qu. Schr. schon wiederholt die Rede war. Nro. 1—2 sind näherhin Heft 4—5 des zweiten, Nro. 3 Heft 1—2 des dritten Bandes.

1. Die erste Schrift bietet eine neue Ausgabe der Abhandlung des Eustathius von Antiochien über die Auffassung der Wahrsagerin in I Kön. 28 seitens des Origenes und der bezüglichen Homilie des Alexandriners. Die Ausgabe ruht außer den bisherigen Editionen auf

Cod. Monac. 331, dessen einschlägigen Abschnitt der Hg. bereits 1836 abschrieb, aber erst ein halbes Jahrhundert später zur litterarischen Verwertung brachte. Beide Schriftstücke erfahren eine mehrfache Ergänzung. Jahn liefert überhaupt erst einen lesbaren Text.

2—4. Ueber diese beiden Schriften wurde in der Hauptsache bereits 1887 in dem Aufsatz über die Apostellehre und die apost. KO. gehandelt. Ich beschränke mich hier deshalb auf einige Bemerkungen zur Begründung des ablehnenden Urteils, das ich S. 371 bezüglich der neuen Theorie über den Ursprung des Lektorats abgegeben habe, bezw. zur Beleuchtung des Harnack'schen Beweisverfahrens. Da Cyprian Ep. 39. c. 5 von den Bekennern, die er zur Belohnung ihrer Standhaftigkeit zu Lektoren geweiht, sagt, er habe sie bereits für den Presbyterat in Aussicht genommen, u. (c. 4) die Stellung des Lektors im Gotteshaus als eine hervorragende schildert, so folgert H. S. 64 unmittelbar: Also der niederste der ordines minores erscheint nach dieser Schilderung als ein sehr hoher; vom Lektorat kann man direkt zum Presbyterat aufsteigen u. s. w. Er erklärt also den Lektorat sofort für „den niedersten der o. m.", während weder Cyprian noch irgend einer der Alten einen Anhaltspunkt dafür bietet, den Lektorat als unter dem Ostiariat stehend zu denken, und aus dem Schweigen Cyprians über den Ostiariat noch keineswegs etwa folgt, daß dieser um 250 in Karthago noch nicht bestanden habe. Vom Lektorate soll man weiter direkt zum Presbyteramte haben aufsteigen können. Das folgt aber aus der angegebenen Stelle noch nicht. So, wie Cyprian sprach, konnte man sich ausdrücken, auch wenn die Zwischenstufen zu beobachten

waren, und wenn dieses nach der Regel zu geschehen hatte, so ist es, so lange das Gegenteil nicht ausdrücklich angegeben ist, vorauszusetzen. Nur haben die Zwischenstufen hier die bloße Bedeutung als Durchgangsstufen. Sodann kommt in Betracht, daß der fragliche Fall ein außerordentlicher ist. Es handelte sich um die Weihe eines Mannes, für dessen Würdigkeit, wie Cyprian bemerkt (c. 1), non humana suffragatio, sed divina dignatio entschied. Es kann daher nicht auffallen, daß er in letzter Linie des Presbyterates für würdig erachtet wurde, noch ist zu betonen, daß er zunächst die Stelle eines Lektor erhielt. Der Grad wurde ihm gegeben, damit schon seine Stellung im Gotteshaus für seine Standhaftigkeit Zeugnis ablege und die Gemeinde zur Nachahmung auffordere, ut loci altioris celsitate subnixus et plebi universae pro honoris sui claritate conspicuus legat etc., wie Cyprian (c. 4) hervorhebt. Was ferner die in Ep. 29 vorkommenden lectores doctorum audientium, bezw. den von ihnen zu erteilenden „höheren Unterricht" anlangt, so bietet Cyprian zu einer solchen Auffassung wieder keinen Grund. Die lectores d. a. sind einfach die Lektoren im Katechumenenunterrichte im Unterschied von den beim Gottesdienst fungierenden Lektoren. Wenn Cyprian weiter erwähnt, die Lektion befähigten Laien übertragen zu haben (Ep. 29), so ist darin keine Thatsache von höchster Bedeutung zu erkennen, sondern einfach eine Maßregel, die in Notfällen stets ergriffen wird und die auch heute noch vorkommen kann. Cyprian läßt sich also für die neue Theorie nicht in Anspruch nehmen. Und eben so wenig leihen Tertullian und Hippolyt derselben eine Stütze. Aus De praescript.

41 soll hervorgehen, daß der Lektor um 200 noch nicht zum Klerus gehört habe (S. 657). Ich finde nach wie vor das gerade Gegenteil in der Stelle, und wer je den Lektorat als Ordo nicht in ihr findet, der wird bei einiger Unbefangenheit andererseits zugeben müssen, daß auch das Gegenteil aus ihr nicht anders als durch eine petitio principii zu beweisen ist. Aus Philosoph. 9, 12 soll erhellen, daß in Rom noch um 222 nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen zum Klerus gerechnet worden seien (S. 67, 23). Aber diese drei Stufen werden dort offenbar nur deswegen hervorgehoben, weil ihnen hauptsächlich die apostolische Vorschrift bezüglich der Monogamie galt. Und wenn im Anschluß daran von Heiraten von „Leuten im Klerus" die Rede ist, so bezieht sich das allerdings zunächst auf sie, und nicht, wie man mehrfach gewollt hat, auf niedrige Kleriker. Daraus folgt indessen wieder nicht, daß nur sie den Klerus bildeten. Denn das hier betonte uralte Verbot, nach der Weihe eine Ehe einzugehen, galt zunächst ebenfalls nur den höheren Klerikern, und wenn Hippolyt diese jetzt nicht besonders nennt, wie im Vorausgehenden, sondern allgemein vom Klerus spricht, so wählt er diesen Ausdruck vielleicht absichtlich, um auch den niederen Klerus in die Anklage einzubeziehen und dadurch den Vorwurf zu steigern. Die Einleitung, mit der sich H. den Weg zu seiner Theorie bahnt, ist hienach durchaus fraglicher Natur. Nicht geringeren Bedenken unterliegen die weiteren Ausführungen. Ich will indessen denselben nicht weiter folgen. Nur ein Punkt sei noch kurz angedeutet. Der Akoluthat und der Ostiarat sollen dem römischen Sakralwesen entnommen worden sein, als das „nach heidnischem Muster bereicherte

kirchliche Priester- und Sakralwesen" neue Bedürfnisse erzeugte; die Vorbilder der Akoluthen und Ostiarier seien die calatores, die den heidnischen Priestern für den persönlichen Dienst beigegeben waren, und die aeditui ministri, die Tempeldiener (S. 93—97). Aber braucht man denn für die Kreation eines Thürsteheramtes ein besonderes Vorbild? Sollten die alten Christen nicht im stand gewesen sein, ein derartiges Amt auch ohne Rücksicht auf das Heidentum zu schaffen? Daß hier etwas Aehnliches bestand, beweist bei Sachen, die sich von selbst verstehen, weil sie in der Natur der Dinge begründet sind, doch noch kein Abhängigkeitsverhältnis.

3. Leontius von Byzanz war bisher eine ziemlich unbekannte Persönlichkeit. Man betrachtete ihn gewöhnlich als einen eifrigen Bekämpfer der Nestorianer und Monophysiten am Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrh., der zuerst Sachwalter in Konstantinopel und in seiner Jugend eine Zeit lang Nestorianer war, später aber als Mönch in der Nähe von Jerusalem lebte. Durch die vorliegende gründliche Untersuchung erhalten wir eine nähere und sicherere Kenntnis von ihm, und zwar sowohl von seinem Leben als auch von seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Hienach wurde L. um 485 geboren, vielleicht in Scythien, wahrscheinlicher in Byzanz, und er entstammte, da er ein Verwandter des Feldherrn Vitalian war, einer vornehmen Familie. Wenn daselbst nicht etwa seine Wiege stand, so kam er jedenfalls frühzeitig nach Scythien, da er allem nach noch in jungen Jahren sich für den klösterlichen Beruf entschied und in der Gesellschaft der scythischen Mönche erscheint. Sachwalter war er schwerlich. Das Prädikat Scholastikus wird ihm nur in dem

Titel der Schrift De sectis beigelegt, und die Bezeichnung beruht wohl auf einem Mißverständnis. Eine Zeit lang in nestorianische Vorstellungen verstrickt, wurde er durch gelehrte Männer, die er auf Reisen kennen lernte, für die Orthodoxie gewonnen, und fortan war er ein Hauptgegner der Irrlehren seiner Zeit, des Nestorianismus und Eutychianismus. 519—520 erscheint er unter den scythischen Mönchen, welche für die Formel eintraten, einer aus der Trinität habe im Fleische gelitten, in Konstantinopel und Rom. Darauf begab er sich ins hl. Land und wurde dort in die neue Laura aufgenommen. 531 begegnen wir ihm bei dem (sonst 533 angesetzten) Religionsgespräch in Konstantinopel, 536 unter den Mönchen, die damals vor der Synode ebendaselbst erschienen, und er hielt sich auch die Zwischenzeit in der Reichshauptstadt auf. Erst um 538 finden wir ihn wieder in der neuen Laura. Als aber der Kampf um Verurteilung des Theodor von Mopsveste und Origenes um 542 einer Entscheidung entgegen ging, begab er sich wieder nach Konstantinopel und starb, wie es scheint, noch vor dem Edikt gegen die drei Kapitel, um 543, wahrscheinlich in Byzanz (S. 297—301).

Was die Schriften des Autors anlangt, so werden ihm vor allem die drei Bücher Adv. Nest. et Eutych. zuerkannt mit dem Nachweis, daß sie zwischen 529 (dem Wiederaufbau der Stadt Antiochien nach dem Erdbeben v. 29. Nov. 528, wie die Bezeichnung Theupolis verrät) und 544 entstanden sind. Als eine weitere Schrift werden die Scholia betrachtet. Dieselben sind zwar als Ganzes verloren. Es sollen aber Bearbeitungen vorliegen in den Schriften Contra Monophysitas und Adv. Nestorianos,

die einem Leontius von Jerusalem zugeschrieben werden und, da am Schluß der ersten die Jakobiten und Sarazenen erwähnt werden, ohne daß zugleich des Islams gedacht wird, ebenso über die Monotheletenfrage noch Schweigen herrscht, etwa 580—620 entstanden sind, sowie in der Schrift De sectis, bezw. in den *Σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, ferner Fragmente des Werkes in der Epilysis oder Solutio argumentorum a Severo objectorum, die nach dem Eingang etwas später als die 3 BB. Adv. Nest. et Eutych. entstand und ohne Zweifel von L. v. B. herrührt; in den Triginta capita adv. Severum, die wenigstens im wesentlichen L. v. B. angehören sollen, und in einzelnen Citaten des von A. Mai herausgegebenen Sammelwerkes: Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione. Die ebenfalls unter dem Namen eines L. v. Jerus. vorhandene Schrift Adv. fraudes Apollinaristarum soll dagegen wahrscheinlich nicht von L. v. B., sondern einem älteren Zeitgenossen desselben herrühren.

Wie das Referat mit seinem wiederholten „wahrscheinlich" zeigt, wird nicht für alle Aufstellungen Sicherheit in Anspruch genommen. Ich habe den Zweifel auch auf die Scholia Leontii ausgedehnt. Mir ist es wenigstens ebenso wie dem Kritiker in der Theol. Littztg. 1887 Nro. 14 fraglich geblieben, ob L. ein Werk unter diesem Titel und in der Gestalt zuzueignen ist, wie sie der Verf. wiederherzustellen oder zu zeichnen versuchte. Die Kritik wird diesem und einigen andern Punkten noch weitere Sorgfalt zuzuwenden haben. Einstweilen aber wird man sich, wenn auch mit einigem Vorbehalte,

an die Resultate der vorliegenden gelehrten Untersuchung halten können.

5. Die umfassende Monographie über den bedeutendsten lateinischen Dichter des christlichen Altertums, die wir in der letzten Schrift erhalten, handelt im 1. Teil vom Leben, im 2. von der Lehre des Prudentius. In jenem Teil kommen auch, nachdem Lebensverhältnisse, Charakter und Werke des Pr. im allgemeinen besprochen worden, die Schriften des Dichters zur näheren Erörterung, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt: Pr. im Gebet und Pr. im Kampfe. Die zwei letzten Kapitel des Abschnittes sind dem Nachweis der Bildungselemente und litterarischen Einflüsse in den Dichtungen des Pr. und dem Leben des Dichters in der Geschichte gewidmet. Der Verf. hat sich seiner Aufgabe mit Liebe und Sorgfalt unterzogen. Die Arbeit zeugt ebenso von eindringendem Studium wie von Verehrung für den großen Dichter. Besonders war er bemüht, Pr. aus seiner Zeit zu begreifen, seine Beziehungen zu der Liturgie und geistigen Bewegung in der Heimat nachzuweisen und seinen katholischen Charakter dazuthun. In Verfolgung dieses Zieles hatte er sich häufig mit Brockhaus auseinanderzusetzen, dessen Monographie über Pr. in Qu.schr. 1872 S. 685 ff. angezeigt wurde, und er thut das mit glücklichem Erfolg. In jener Beziehung gelangt er zu dem Ergebnis, daß der Dichter im allgemeinen von der Liturgie abhängig und die von ihm bekämpfte Häresie der Priscillianismus sei, obwohl derselbe nie genannt wird. Der Nachweis ist nach beiden Seiten hin mit großen Schwierigkeiten verbunden, und ich konnte mich mit den Ausführungen nicht ganz be=

freunden. Bezüglich des zweiten Punktes ist es richtig, daß neben andern Häresien auch wohl der Priscillianismus bekämpft wird. Aber viel zu weit geht die Behauptung (S. 191), „daß Pr. seine drei großen polemischen Dichtungen gegen die Priscillianisten geschrieben hat“. Das läßt sich m. E. vorerst nur von einem kleinen Teil in den Gedichten sagen, (vgl. namentlich Apoth. 814—946), und die Sache dürfte auch durch die in Aussicht stehende Publikation der Sermone Priscillians kaum anders werden. Die Ausführungen des Verf. lassen da und dort die bei solchen Fragen erforderliche große Umsicht und Behutsamkeit vermissen. R. ist überhaupt nicht selten zu rasch in seinen Urteilen. S. 101 wird, um nur einige Punkte zu berühren, die Quadrages allen Ernstes für eine apostolische Einrichtung erklärt. S. 103 wird sogar (oder sollte das etwa ein exegetischer Scherz sein?) Tertullian De ieiun. 13 als Zeuge der „bischöflichen Fastenmandate“ aufgeführt. Das sind Aufstellungen, deren Unrichtigkeit am Tage liegt. Indessen sollen sie als Ausschreitungen auf ein weiteres Gebiet nicht als Maßstab an die Untersuchung über Pr. angelegt werden. Die Schrift ist trotz ihrer Schwächen und Fehler im ganzen eine wackere Arbeit, und selbst da, wo ihre Ergebnisse durch eine nachfolgende eingehendere Prüfung nicht als probehaltig erfunden werden dürften, wird ihr das Verdienst zukommen, die Aufmerksamkeit ernstlicher auf die bezüglichen Punkte gelenkt zu haben. Funk.

3.

Geschichte des „**Kulturkampfes**" in Preußen-Deutschland von **Paul Majunke**. Paderborn und Münster, F. Schöningh 1886. X, 572 S. 8.

Im J. 1883 wurde in der Qu.Schr. S. 290—295 eine Sammlung von Aktenstücken betreffend den Kulturkampf zur Anzeige gebracht. Der Hg. Nik. Siegfried, wie wir aus der vorstehenden Schrift S. 85 Anm. 1 ersehen, ein ausgewiesener deutscher Jesuit, schickte den Dokumenten eine geschichtliche Einleitung voran, um dem Leser einen Ueberblick über den Verlauf des Kampfes zu gewähren und das Verständis der Aktenstücke zu vermitteln. So dankenswert dieser Abschnitt für die Publikation war, so war doch noch eine eingehendere Behandlung des Gegenstandes angezeigt, und der Arbeit unterzog sich der Verf. der obigen Schrift. Als ehemaliger Redakteur der „Germania" und Mitglied des deutschen Reichstages verfügte er über Hilfsmittel, wie sie nicht leicht ein anderer erlangen konnte. Nicht ohne Grund sagt er bezüglich seiner Legitimation zu der Arbeit in der Vorrede selbst: „Gerade während des heißesten Kampfes auf einen Platz gestellt, in welchem ich alle Phasen des Streites bald aus der Ferne, bald in nächster Nähe, bald inmitten der Schlacht beobachten mußte, bin ich in der Lage gewesen, mir sowohl über das Gesamttableau des Kampfes als auch über zahlreiche Einzelheiten desselben ein Bild zu verschaffen, wie es nur wenigen geboten sein konnte". Und daß er sein schon länger gehegtes Vorhaben, dieses Bild mit photographischer Treue der Mit- und Nachwelt zu überliefern,

später, als die Hauptschlachten für die katholische Sache siegreich geschlagen waren, zur Ausführung brachte, dafür gebührt ihm aufrichtiger Dank. Der dem Kampfe ferner stehende Beobachter wird zwar nicht alle seine Urteile sich anzueignen vermögen. Wenn er auch die Ueberzeugung hat, daß die Verantwortung für den Kampf im ganzen der preußischen Regierung und ihrem leitenden Minister anheimfällt, wie denn die Geschichte über diese Frage bereits gerichtet hat, so kann er sich doch nicht verhehlen, daß die Fehler, welche nach dem Gang der menschlichen Dinge im Kampfe auch auf der Gegenseite nicht ausblieben, in dem ziemlich umfangreichen Werk nicht die gebührende Würdigung fanden. Es ist das hier nicht zu verschweigen. Doch ist es andererseits auch nicht besonders zu betonen. Das Verfahren lag für den Verf. zu nahe, und die Einseitigkeit ist hier zum mindesten nicht größer, als sie bei den Geschichtschreibern des Kulturkampfes auf der entgegengesetzten Seite anzutreffen ist. Der Verf. war eben früher Kämpfer und Streiter, und wer einen Kampf beschreibt, in dessen Mitte er gestanden, wird auch später noch von dem Feuer desselben etwas verspüren. Dieses Feuer werden wir aber um so eher mit in Kauf nehmen, als es dem Gemälde, das uns vorgeführt wird, größere Frische und Lebendigkeit verleiht, wenn gleich andererseits einige Punkte in ein nicht ganz richtiges Licht gerückt werden. Ich gestehe, daß ich die Schrift mit Gewinn gelesen habe, und ich darf annehmen, daß sie auch andere nicht ohne Nutzen aus der Hand legen werden.

Die Darstellung geht wie der Titel des Buches zeigt, bis zum Jahr 1886 oder bis zur vierten Revision

der Maigesetze. Das folgende Jahr sah eine weitere Revisionsnovelle. Der Verf. handelte von ihr wie vom Ausgang des Kulturkampfes überhaupt in den Hist.pol. Blättern Bd. 99 (1887) S. 721—736, und da diese Abhandlung gewissermaßen einen Nachtrag und eine Ergänzung seiner Geschichte des Kulturkampfes bildet, so sei zum Schlusse noch kurz auf sie verwiesen.

Funk.

4.

Das Leben Jesu Christi, des Erlösers mit neuen historischen und chronologischen Untersuchungen vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. **J. H. Friedlieb,** ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Münster und Paderborn, Ferd. Schöningh 1887. XII. und 481 S.

Nach 32 Jahren läßt der H. Verf. der ersten Auflage seiner Geschichte des Lebens Jesu (Breslau 1855; 347 S.) unter obigem Titel die zweite folgen. In der Zwischenzeit ist auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Chronologie — dieser wendet sich ganz besonders die Aufmerksamkeit des Verf. zu — rüstig gearbeitet worden und einige Dutzend „Leben Jesu" der verschiedensten Standpunkte und der verschiedensten Abtönungen des Glaubens und Unglaubens sind erschienen. Daß der Verf. sich nicht auf dem Isolierschemmel seiner einmal adoptierten und dargelegten Anschauungen allen Einflüssen dieser neueren Forschungen entzogen hat, be-

weist schon die völlige Umgestaltung und Erweiterung, welche die erste Auflage seines Werkes erfahren hat.

Die Grundanlage desselben wurde insofern verändert, als der messianischen Vorzeit und Vorgeschichte, der in der ersten Auflage nur zwei §§ gewidmet waren, nunmehr ein ganzer Hauptteil von fast 200 S. eingeräumt wurde. Die Beiziehung der alttestamentlichen Schriften schien geboten, weil sie Aufschluß geben über Schuld und Sünde in der Welt, welche die Voraussetzung der Erlösung bilden, und weil sie zugleich die erste Botschaft über den Erlöser und den Nachweis der Vorbereitung der Welt auf ihn enthalten. Insbesondere aber glaubte der Verf. der politischen und religiösen Entwicklung des Judenvolks nach dem Exil größere Aufmerksamkeit zuwenden zu sollen, da nur aus ihr die Erklärung dafür zu entnehmen sei, daß dessen Messiasbegriff sich so sehr verschlechterte und verfleischlichte. So zweifellos nun die Berechtigung dieses vorgeschichtlichen Teiles ist, so sehr könnte man freilich über dessen Maß und Umfang geteilter Meinung sein. An erschöpfende Behandlung aller etwa noch einschlägigen Fragen kann ja wegen des eben hier massenhaft aufgehäuften Materials doch unter keinen Umständen gedacht werden. Wir wollen im einzelnen mit dem Verf. über die von ihm getroffene Auswahl nicht rechten; aber das muß doch gesagt werden, daß dem Buch Henoch trotz seines unbestrittenen Wertes für Beurteilung des Judenvolks mit der Einräumung von 25 S. zuviel Ehre angethan wird. Andrerseits, wenn den Sachen einmal eine eingehendere Untersuchung gewidmet wurde, durfte die Frage nach dem Ursprung des Essenismus nicht bloß gestreift wer-

den. Den Abschluß des ersten Teils bildet die Topologie von Palästina S. 163—191.

Der Schwerpunkt aller Untersuchungen fällt in den ersten Abschnitt des zweiten Teils, welcher von den Quellen handelt und in welchem zur Evangelienfrage Stellung genommen wird. Die Hauptanschauungen, welche im ganzen unverändert aus der ersten Auflage herübergenommen wurden, fassen sich in folgende Sätze zusammen. Die Evangelien sind nichts anderes als schriftliche Fixierungen des historischen Materials der apostolischen Predigt, entstanden zu dem Zwecke, um den Gehilfen der Apostel in der Gemeinde- und Missionspredigt ihr Amt zu erleichtern. Weil eben um des letzteren Zweckes willen viele, auch weniger Berufene, wie aus dem Lukasprolog hervorgehe, sich an solche Aufzeichnungen gewagt haben, seien authentische Evangelienschriften zur Notwendigkeit geworden. So entstanden die Evangelien mit Ausnahme des vierten. Das Matthäusevangelium ist eine Aufzeichnung des evangelischen Kerygma's, welches die Bekehrung der Juden (S. 261 wird Bekehrung der Judenchristen gesagt) zum Ziel hatte. Das Markusevangelium enthält die historische Grundlage der Predigt des Petrus und zwar in durchgängig chronologischer Anordnung; das *οὐ μέντοι τάξει* des Papias wolle besagen, daß Markus die *τάξις* des Kerygma's verlassen habe eben mit Rücksicht auf chronologische Folge. Das Lukasevangelium gibt inhaltlich das apostolische Kerygma wieder, wie es von Paulus für die Heidenmission eingerichtet worden war; „als fleißiger Sammler und Forscher" ging aber Lukas über den Inhalt dieses Kerygma's hinaus (S. 215.) „Die

Ueberlieferung zeugt für Unabhängigkeit der Entstehung eines jeden der drei Evangelien" (S. 218.) Die Verwandtschaftszüge der synoptischen Evangelien verlangen nicht, die Eigentümlichkeiten und Differenzen derselben erlauben nicht die Annahme, daß der spätere Evangelist die Schrift seines Vorgängers oder die Schriften seiner Vorgänger gekannt habe. Jene verlangen dies nicht, denn sie erklären sich vielmehr daraus, daß den Evangelien, wo sie gleiches in gleicher Weise berichten, gemeinsame Quellen zu Grund lagen. So schöpfte Matthäus ebenfalls aus petrinischer Quelle, „durch mündliche Erkundigung und sodann, indem er des Petrus Vorträge in Jerusalem hörte", und er entnahm ihr das, was seiner Berufung vorauslag. Wo eine Konsonanz aller drei Evangelien sich zeigt, erklärt sie sich entweder aus dem gemeinsamen Grundstock des apostolischen Kerygma's oder aus gemeinsamer Benützung derselben schriftlichen Aufzeichnungen, welche von nicht apostolischer Seite gemacht worden waren (S. 249 f.); diese mochten insbesondere nach dem Predigtvortrag des Matthäus gefertigt worden sein, was nicht ausschließe, daß Matthäus selbst bei Abfassung seines Evangeliums sich dieser Aufzeichnungen bediente (S. 255). Beim Johannesevangelium wird natürlich zugestanden, daß der Verfasser die vorhandenen Evangelien gekannt habe und dogmatisch-polemische Zwecke verfolge.

Selbstverständlich kann hier die synoptische Frage nicht in extenso zur Diskussion gebracht werden. Es ist dies umsoweniger notwendig, als erst im Jahrgang 1885 dieser Zeitschrift S. 216—243 dieselbe von einem Standpunkt aus zur Darstellung kam, welchen Ref. auch

den seinigen nennen kann. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß die Traditionshypothese auch in der modifizierten Gestalt, welche der Verf., beeinflußt namentlich durch Wetzel, ihr gibt, neben unzweifelhaft richtigen Elementen ihre großen Schwächen und Mängel hervorkehrt. Die letzteren werden sich mit Notwendigkeit einstellen im Gefolge jeder prinzipiellen Leugnung direkter Beziehungen der Evangelien zu einander und jeder Annahme eines rein katechetischen Zweckes derselben. Wird das apostolische Kerygma als einzige Quelle der Evangelien, als einzige oder hauptsächliche Erklärung ihrer Uebereinstimmung wie ihrer Differenzen, ja auch als einziger Entstehungsgrund und als einzige Zweckbeziehung dieser Schriften in Anspruch genommen, so gelangt man damit zu einer unleidlichen Vorstellung von der urchristlichen Lehrverkündigung, welche, was das Historische anlangt, zu mechanischer Wiederholung stereotyper Formeln versteift wird. Und gleichwohl enthalten die Evangelien auch nach der engen Umschreibung, welche der Verf. mit dem Inhalt der apostolischen Predigt vornimmt, immer noch zuviel und zu wenig. Zu viel, denn für die Aufnahme der Kindheitsgeschichte in zwei Evangelien läßt sich eine befriedigende Erklärung nicht geben; zu wenig, denn man wird es wahrlich nie und nimmer glaublich machen können, daß die zwölf bei Markus fehlenden Hauptstücke, darunter die Bergpredigt mit den Seligpreisungen und dem Vaterunser samt so vielen andern Lehrreden und dem ganzen johanneischen Erzählungsstoff im Kerygma des Petrus sollen vollständig gefehlt haben. Wenn aber der Verf. selbst sich genötigt sieht, seine Traditionshypothese mit einer Art Benütz-

ungshypothese zu verbinden, wenn er eine Benützung von privaten Aufzeichnungen des evangelischen Stoffs seitens der Evangelisten zugesteht und von gemeinsamen schriftlichen Quellen derselben redet, welches Recht hat er dann noch, die Benützung und Berücksichtigung gerade der besten und zuverlässigsten vorhandenen Aufzeichnungen des Vorgängers oder der Vorgänger durch den später schreibenden Evangelisten so bestimmt in Abrede zu ziehen? Wenn Lukas wirklich dieser „fleißige Forscher und Sammler“ war, wie ist es möglich, daß die Schriften seiner Vorgänger ihm verborgen bleiben konnten, und wenn er sie kannte, wie ist es möglich, daß er gerade sie ignorierte und bei Seite schob? Daß es der Aeußerung des Lukas im Prolog direkt widerspreche, unter den *πολλοί* auch sie zu vermuten, (S. 249), ist doch weiter nichts als eine Behauptung. Der Verf. beruft sich auf die Ueberlieferung, welche für die Unabhängigkeit der Entstehung eines jeden der drei Evangelien zeuge. Das ist ja in dem Sinne gewiß richtig, daß die Tradition unbedingt für die Selbständigkeit eines jeden der vier evangelischen Berichte sich ausspricht; aber sie negiert keineswegs die Bekanntschaft mit den vorhandenen Evangelien und die Berücksichtigung derselben, sondern nimmt sie, wie in der oben citierten Abhandlung nachgewiesen wird, vielfach gerade zur Voraussetzung (vgl. auch Quartalschrift 1879 S. 72 ff.: Die Probleme der Einleitung bei den Vätern.)

Formuliert man freilich die Benützungshypothese, wie der Verf. thut, als „die Annahme, es habe eines dieser Evangelien beiden andern als Quelle gedient, oder es sei wenigstens eines dieser Evangelien aus den

beiden andern entstanden“, so ist über die Unrichtigkeit derselben kein Wort weiter zu verlieren. Jede positive und vernünftige Geltendmachung der Benützungshypothese ist auf den Bund mit der Traditionshypothese angewiesen; sie könnte ja von sich allein aus die Untersuchung gar nicht eröffnen, weil sie schon die Entstehung des ersten Evangeliums nicht zu erklären vermöchte. Aber nicht minder bedarf die Traditionshypothese des Bundes mit der Berücksichtigungshypothese, weil sie ohne diese ebensowenig zum Ziel kommt. Diese Ueberzeugung wird sich Bahn brechen, sobald einmal die Mißverständnisse, welche sich gleich einer Sandbank an den Namen Benützungshypothese angesetzt haben, geschwunden sein werden. Vielleicht würde die Entfernung derselben beschleunigt und würde der Hauptgedanke klarer hervortreten, wenn man die Benützungshypothese in eine Berücksichtigungshypothese umtaufte.

Mußte hier der Grundanschauung des Verf. eine prinzipiell andere entgegengestellt werden, so kann Ref. was die Bestimmung der Abfassungszeit der Evangelien anlangt, sich mit demselben wohl einverstanden erklären, auch bezüglich des Matthäusevangeliums wenigstens insofern, als auch er der Ansicht ist, daß die Angabe des Irenäus nicht notwendig auf ein gleichzeitiges Wirken beider Apostel in Rom bezogen werden müsse und überhaupt eine genaue Zeitbegrenzung nicht enthalte. Der übrige Teil des Buches ist nach einem Traktat über das Geburtsjahr Jesu — der Verf. entscheidet sich für 749 — einer gedrängten, harmonistischen Ineinanderfügung der evangelischen Daten aus dem Leben Jesu gewidmet, wobei auf nähere Beleuchtung derselben ver-

zichtet wird. Maßgebend bei dieser Anreihung ist die Annahme, daß Markus der Chronologe κατ' ἐξοχήν sei; der Verteilung des historischen Materials liegt die Evangelienharmonie des Verf. (1869 2. A.) zugrunde. Auf Einzelnheiten kann nicht eingegangen werden. Seltsam ist es, daß der Verf., welcher noch in der ersten Auflage die Brüder und Schwestern Jesu als Geschwisterkinder des Herrn ansah, nunmehr sie für Kinder Josefs aus erster Ehe erklärt. Die Darstellung im Tempel wird nach der Rückkehr aus Egypten angesetzt. Das Fest Joh. 5, 1 ist nicht das Purimfest, sondern ein nach dem Pascha 781 fallendes, wahrscheinlich das Pfingstfest. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit beträgt über 3 Jahre; das Todesjahr ist 783, der Todestag der 16. Nisan. In der Passionsgeschichte werden die schon in der „Archäologie der Leidensgeschichte" vom Verf. verfochtenen Sätze wiederholt, daß ein Vorverhör vor Annas nicht stattgefunden habe, und daß Jesus am gebrochenen Herzen gestorben sei; beides unhaltbare und immer mehr verlassene Thesen.

Sind es auch, wie das die Fülle der noch schwebenden Fragen mit sich bringt, der Differenzen zwischen Ref. und Verf. viele und zum Teil grundsätzliche, so anerkennt doch Ersterer voll und gern die wissenschaftliche Gründlichkeit und Tüchtigkeit der Untersuchungen des Letzteren und er empfiehlt dessen Buch dem Studium der Theologen. Keppler.

5.

Die Abteien und Stifte des Herzogtums Württemberg im Zeitalter der Reformation von **Konrad Rothenhäusler**. Stuttgart 1886. Druck u. Verlag der Akt.Ges. „Deutsches Volksblatt". XVI, 269 S. 8.

Die Zahl der Abteien und Stifte, deren letzten Schicksale in dieser Schrift geschildert werden, ist 31. Es sind vorwiegend Benediktiner- und Cisterzienserabteien (7, 4) und Kollegialstifte (9). Dazu kommen einige Chorherrnstifte (4), und Priorate (2), eine Prämonstratenserabtei, eine Karthause, ein Augustiner-Eremitenkloster u. m. a. Häuser. Die angeführte Zahl umfaßt aber nicht alle Klöster, welche das alte Württemberg besaß. Tübingen z. B. hatte außer dem Kollegiatstift ein Augustiner- und ein Franziskanerkloster, Stuttgart ein Dominikanerkloster. Dieselben werden vom Verf. indessen nicht in einem besonderen Abschnitt behandelt, sondern am Schluß der den Stiften dieser Städte gewidmeten Abschnitte nur kurz mit ein paar Worten erwähnt. Das Verfahren hat, wie es scheint, darin seinen Grund, daß über die Aufhebung dieser Klöster weniger zu sagen war, bezw. nur sehr dürftige Nachrichten vorliegen, indem sie nicht, wie die anderen Institute jener Orte, eine zweimalige Wiederherstellung erfuhren.

Der erste Schlag traf die württembergischen Klöster 1534, als der Herzog Ulrich nach dem Sieg bei Lauffen von seinem Lande wieder Besitz ergriff und den Protestantismus einführte. Nachdem den Prälaten zunächst die Hälfte des Einkommens der Klöster abverlangt worden war, wurden in Bälde die Güter für den Herzog

in Beschlag genommen und ein protestantischer Gottesdienst in den Kirchen eingeführt; den Aebten und Mönchen, welche der neuen Ordnung sich fügten, bezw. aus dem Orden austraten, wurde ein Leibgeding oder eine Abfindungssumme zugesagt, den andern das Kloster Maulbronn als gemeinsamer Aufenthaltsort angewiesen; die meisten der letztern zogen aber in ein Kloster ins Ausland. Infolge des Sieges der kaiserlichen Waffen im schmalkaldischen Kriege konnten die Mönche 1548 wieder in ihre Klöster zurückkehren. Der Augsburger Religionsfriede, bezw. die Klosterordnung des Herzogs Christoph v. 9. Januar 1556 vertrieb sie zum zweitenmal, nachdem die mit dem Interim eingeführte katholische Religionsübung größtenteils schon 1552 ein Ende erreicht hatte. Das Restitutionsedikt v. J. 1629 gab die Klöster und Stifte den Katholiken aufs neue zurück, und sie verblieben nun in deren Besitz bis zum Ende des 30jährigen Krieges, die Zeit vom Einrücken der Schweden 1632 bis zur Schlacht von Nördlingen 1634 ausgenommen. Durch den westfälischen Frieden fielen sie aber für immer den Protestanten oder dem Herzog von Württemberg anheim, da der auch von protestantischer Seite unterstützte Vorschlag, die Ordensleute sollten ihre Häuser und Güter behalten und Württemberg nur die Landeshoheit über sie als Unterthanen zukommen, an dem entschiedenen Widerstand Schwedens scheiterte.

Der Verf. schildert diese Vorgänge bei den einzelnen Klöstern und Stiften je nach ihrer Bedeutung oder nach der Ergiebigkeit der Quellen in mehr oder weniger eingehender Weise. Die Hauptquelle für seine Dar-

stellung war das Königliche Haus- und Staatsarchiv in Stuttgart. Neben demselben wurde aber auch die ausgedehnte Litteratur mit Umsicht und Sorgfalt zu Rat gezogen. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte, und indem ich dem Verf. den Dank für sie ausspreche, habe ich beizufügen, daß wir ihm noch zwei andere einschlägige Schriften verdanken, von denen die eine den Titel führt: Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Reformationszeitalter 1884; die andere: Der Untergang der katholischen Religion in Altwürttemberg in seinen Ursachen dargestellt 1887. Funk.

6.

Die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis übersetzt von Dr. **A. Werfer** mit Originalzeichnungen von C. Gehrts. Mit Approbation und Empfehlung des Bischofs von Rottenburg. Ulm, J. Ebner. 446 S. 4.

Zwei Dinge verleihen dieser neuen Ausgabe der „Nachfolge Christi" ihren vorzüglichen Wert, die Uebersetzung und die Illustrationen. Der inzwischen (1885) heimgegangene Vf. schloß sich nicht bloß getreu an das lateinische Original an, sondern er bemühte sich zugleich, dasselbe in seiner eigentümlichen psalmenartigen Weise mit Hebung und Senkung des Tones und Beibehaltung des Reimes wiederzugeben. Und um die Lektüre noch fruchtbringender zu machen, fügte er den einzelnen Kapiteln eine kurze Betrachtung oder ein entsprechendes Gebet

bei. Die Vorzüge der Uebertragung liegen auf der Hand. Die Uebersetzung gewinnt, soweit es der Natur der Sache nach möglich ist, den Wert des Originals. Sie liest sich leicht und angenehm. Die Sentenzen fallen besser in das Ohr und prägen sich tiefer dem Gedächtnis ein. Als Probe sei der Anfang mitgeteilt: Wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern, spricht der Herr. Das sind Worte Christi, die uns ermahnen, Ihm zu folgen auf allen seinen Bahnen, wenn wir wollen wahrhaft erleuchtet werden und befreit von aller Herzens-Blindheit auf Erden. Darum sei unser höchstes Trachten, im Leben Jesu Christi zu betrachten. Die Lehre Christi übertrifft aller Heiligen Lehren, und wer seinen Geist in sich könnte empfinden, würde darin ein verborgenes Manna finden. Wohl hören viele das Evangelium häufig verkünden, doch vermag es nur schwach ihr Herz zu entzünden, weil sie den Geist Christi nicht in sich empfinden.

Die Illustrationen, 122 Holzschnitte, entworfen von Gehrts in Düsseldorf und ausgeführt in dem Atelier von Brendamour daselbst, teils eine ganze Seite, teils einen etwas kleineren Raum einnehmend, geben den Grundgedanken, der einzelnen Kapitel in sinniger Weise im Bilde und erhöhen dadurch den Wert der Schrift sehr beträchtlich. Sie zeugen von gründlichem Studium der alten deutschen Holzschnitte. Aber es werden nicht etwa ältere Vorlagen nur wiederholt. Der Künstler arbeitet zugleich mit Originalität und Selbständigkeit, und wie er eine vorzügliche Gestaltungskraft bekundet, so läßt er bei allem Anschluß an die Kunst der Vergangenheit die der Gegenwart zu ihrem Rechte kommen,

indem er namentlich den Frauen- und Kindergestalten eine größere Feinheit und Weichheit verleiht. In Anbetracht des allgemeinen Leserkreises, den ein Erbauungsbuch in Aussicht nimmt, hätte m. E. in dieser Beziehung noch weiter gegangen werden dürfen. Manchem dürfte der Charakter der Holzschnitte weniger zusagen und weniger verständlich sein, und ich gestehe, daß auch mich manche Darstellungen nicht ganz befriedigen. Die Apostel im Abendmahl S. 360 z. B. sind doch gar zu derb realistisch gehalten, um einen wohlthuenden Eindruck zu machen. Andere werden die Bilder freilich so, wie sie vorliegen, höher schätzen.

Neben den Verdiensten des Uebersetzers und des Künstlers ist auch das Bemühen der Verlagshandlung um eine würdige Ausstattung anzuerkennen. Die Schrift ist mit großen Schwabacher Lettern auf starkem Chamois-Papier gedruckt. Der Preis ist sehr mäßig gehalten.

Funk.

7.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchives und vieler anderer Archive, bearbeitet von Dr. **Ludwig Pastor.** 1. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II. Freiburg 1886. XLVI 723 S. Preis 10 M.

In dem Nachlaß des verstorbenen Dr. Georg Kempter der bei einer wissenschaftlichen Reise nach Italien Material zu einer Geschichte der Renaissance-Päpste, speziell

Nikolaus V gesammelt hatte, aber durch langwierige Krankheit und frühen Tod (1885) an der Ausarbeitung verhindert war, fand Ref. unter anderem einige allgemeine Bemerkungen über diese Zeitperiode, welche er in dankbarer Erinnerung an den leider zu früh der Wissenschaft entrissenen Freund an die Spitze der folgenden Besprechung stellen möchte.

„Ueber die Renaissancepäpste", schreibt Kempter „müssen wir uns durch Werke unterrichten lassen, welche ihrer ausgesprochenen Anlage nach keineswegs den Hauptzweck verfolgen, eine Darstellung des Papsttums dieser Periode, sei es im einzelnen oder ganzen zu geben. Bleiben wir bei den Modernen und gewöhnlichst Citierten stehen, so muß Ranke in seinen „römischen Päpsten im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert" die Renaissancezeit doch gar zu kurz und gleichsam bloß kursorisch behandeln. Hiebei dürfen wir noch davon absehen, daß die diesbezüglichen drei Ranke'schen Bände selbst wieder nur den Torso abgeben sollen, auf welchem die „Fürsten und Völker von Süd-Europa" sich erheben und daß Ranke das jeweilige Papsttum nicht in seiner vollen Erscheinung, sondern vorzüglich dessen Politik und auch diese keineswegs auf grund des Quellenmaterials in seiner ganzen Breite, vielmehr mit Benutzung „vornehmlich" nur seines epistolaren Teiles zu schildern beliebt hat. — Gregorovius sodann und sein ihm weit überlegener Rivale v. Reumont haben in ihren umfassenden Werken gleichfalls nicht eine Geschichte des Papsttums, sondern „der Stadt Rom" und von diesem Gesichtspunkte aus geschrieben. Man mag sich deshalb keineswegs allzusehr wundern, wenn die Papstgeschichte

sowohl der Renaissance als noch anderer Perioden in den genannten und ähnlichen Arbeiten als mehr oder minder bloße Staffage und wie im Hintergrund — ob hell oder dunkel ist zunächst gleichgiltig — für die bezügliche Hauptdarstellung benutzt wird. Ebensowenig können bei solcher Sachlage schiefe Urteile, Halbwahrheiten in bezug auf Päpstliches ungewöhnlich oder befremdend erscheinen; denn das jeweilige Papsttum als solches erst in zweiter Linie und als Nebensache beigezogen, kann ja billigerweise nicht die Sorgfalt des Hauptgegenstandes beanspruchen. So verhält es sich mit den Werken, aus welchen nicht bloß ein weiteres Publikum allein sich sein Gesamtbild und Urteil über Papsttum und Päpste speziell der Renaissance zu holen pflegt."

„Etwas ähnliches — wohl gerade durch die eben dargelegten Umstände beeinflußt — ist mit den einschlägigen monographischen Arbeiten der Fall, deren es übrigens, von Artikeln in Zeitschriften abgesehen, keineswegs allzuviele sind. Von den wenigstens zehn ausgesprochensten Renaissancepäpsten haben in neuerer Zeit bloß drei biographische Darstellungen erhalten; und auch von diesen dreien ist es eigentlich bloß Leo X, welchen wir — einerseits von Roscoe, anderseits durch Audin — als Pontifex in seiner Totalerscheinung geschildert erhalten. Den zweiten Pius hat sich Voigt zum Vorwurfe genommen; aber bezeichnend genug ist es nicht so fast der Papst Pius II, sondern „Enea Silvio", den man vorführen will. Bei Alexander VI endlich, welcher sich über die Zahl seiner Biographen freilich nicht beklagen könnte, sind es denn doch auch wieder mehr die Privat- und Familienverhältnisse dieses Mannes, über welche

man nach Domestikenart mitunter sich streitet oder in merklichem Behagen sich zu verbreiten liebt, als daß man sich um eine prinzipielle und aus seiner Zeit heraus geschöpfte Würdigung jenes Papstes bemüht hätte. Sei dem wie ihm wolle, wer zu weiterem Ein- und Zurückgehen keine Zeit hat, muß jedenfalls bezüglich der Mehrzahl der Renaissancepäpste Rat und Urteil über die einzelne Persönlichkeit oder Episoden ihrer Regierung wiederum stückweise aus Arbeiten sich zusammenholen, welche teils mit ganz andern Hauptzwecken, teils von zu eng begrenzten Gesichtspunkten aus geschrieben sind oder welche bloß nebenbei eine Seite dieser oder jener päpstlichen Aktion betrachten oder ein gelegentliches Streiflicht auf einen betreffenden Papst fallen lassen, aber in allem dem eben nur halbfertige, unvollständige Bilder zu geben im stande sind. Es mögen deswegen die beiden neueren Monographien über Nikolaus von Cusa noch so vortrefflich, es mag v. Reumonts »Lorenzo il Magnifico« ein monographisches Meisterwerk sein; es mag in der Litteratur über das Basler Konzil und seine Ausläufer sowie über Savanarola noch so vielerlei Papalgeschichtliches sich finden — die Päpste und das Papsttum, sie sind doch überall nicht das Haupt- und zentrale Objekt, welches jeweils dargestellt werden will, und sie können und dürfen es dort auch nicht sein".

Wenn wir noch hinzufügen, daß Ranke's vor allem in Betracht kommendes Werk „im wesentlichen den Standpunkt bezeichnet, welchen die historische Forschung zur Zeit seines ersten Erscheinens (1834—36) einnahm" so dürfte vorstehendes Urteil das richtige treffen.

Da ist es nun mit Freude zu begrüßen, wenn ein noch jugendlicher Gelehrter mit einem weitausschauenden großartig angelegten Werke hervortritt, das auf diesem Gebiete Wandel schaffen soll, das gerade das Papsttum selbst und das Walten und Wirken der einzelnen Päpste in den Mittelpunkt rückt und vom Felsen Petri wie von hoher Warte aus die ganze Welt- und Zeitgeschichte beleuchtet und beurteilt. Und unsere Freude wächst, wenn wir Seite für Seite konstatieren können, wie der Verf. seiner Aufgabe trotz aller Schwierigkeiten in hervorragender Weise sich gewachsen zeigt.

Blicken wir auf die wissenschaftliche Grundlage seines Werkes, so kennt Ref., offen gestanden, keine Arbeit auf verwandtem Gebiete, die er in dieser Hinsicht auf gleiche Stufe stellen könnte. Man hat Janssen zum Vorwurf gemacht, daß er vor Abfassung seiner bekannten „Geschichte des Deutschen Volkes" nicht alle Archive Europas durchsuchte. Umgekehrt rühmt sich Baumgarten in seiner „Geschichte Karls V.", daß er fast keine handschriftlichen Forschungen angestellt. Er glaubt — und ich meine er hat Recht — daß es nachgerade Zeit sei, die von allen Seiten zusammengetragene immense Detaillitteratur auch einmal kritisch zu sichten und zu verarbeiten. P. verbindet beide Vorzüge. Es gilt von ihm: profert de thesauris suis nova et vetera. Wie alle dem Ref. bekannten Rezensionen hervorheben, hat er nicht nur die bis jetzt erschienene einschlägige Litteratur aufs gewissenhafteste benützt und gewertet, er hat auch Neues in unerwarteter Fülle beigebracht, indem er die gründlichsten Forschungen in zahlreichen Archiven und Bibliotheken anstellte (im ganzen nicht weniger als 116).

Natürlich stehen obenan die römischen Sammlungen, vor allem das von Leo XIII großherzig eröffnete Geheimarchiv des hl. Stuhles. Daneben hat aber P. Italiens, Deutschlands, Frankreichs größere und sogar kleinere Städte, deren handschriftliche Schätze bis jetzt meist nur von Eingesessenen in lokalgeschichtlichem Interesse benützt wurden, auf langen Reisen besucht, um seiner Arbeit die größtmöglichste Vollständigkeit und Vollendung zu geben. Wie gründlich er dabei zu Werke ging, zeigt z. B. S. 614 Anm. 2. Ein freilich nicht besonders wichtiges, aber immerhin beachtenswertes Dokument fand er auf dem Deckel eines Kodex der Bonner Universitätsbibliothek. Gerade an sonst wenig aufgesuchten Orten hat er recht kostbare Funde gemacht. Wir heben die zu Aix gefundenen Nachrichten über Gregor XII und das wertvolle Dokument über die Verschwörung des Stefano Porcari aus der Stadtbibliothek zu Trier besonders hervor. Kaum ist eine Seite in diesem ersten Band, welche nicht aus unedierten Quellen schöpft. Eine große Anzahl neuer oft überraschender Thatsachen und Gesichtspunkte ist dadurch gewonnen, gar manche landläufige Ansichten sind dadurch modifiziert oder widerlegt worden. Im Anhang sind die wichtigsten neu aufgefundenen Aktenstücke nach den modernen Editionsregeln publiziert. Eine Reihe anderer soll nach Abschluß des ganzen in einem Urkundenbande veröffentlicht werden. Für solche, die sich in mehreren Sammlungen finden, sind auch die einzelnen Fundorte (manchmal bis zu 20) angemerkt. Dazu kommen mannigfache wichtige archivalische Notizen und Winke (vgl. namentlich die im Anhang Nro. 10 zusammengestellten Aufschlüsse über die

Acta consistori alia des Archivio Consistoriale und des päpstlichen Geheimarchivs). Auch die Bibliographie findet interessante Aufschlüsse über seltene Druckwerke.

Was aber eine bewunderswerte Arbeitskraft zusammengetragen, das hat hervorragende Gestaltungsgabe zu einer künstlerisch-edeln Darstellung gebracht. Gleich in der Einleitung liefert P. in dieser Hinsicht eine Probe seines Talentes. Die schwierigste, aber auch die höchste und dankenswerteste Aufgabe des Geschichtsschreibers dürfte sein, in kurzen Zügen, gleichsam im Lapidarstil, eine Uebersicht über eine Zeitperiode zu geben, die einzelnen historischen Fragen, die in ihr hervortreten, nach großen Gesichtspunkten zu gliedern und im Lichte des Sittengesetzes und der allwaltenden göttlichen Vorsehung unter Hervorhebung der in der Vergangenheit liegenden Ursachen und der für die Folgezeit sich ergebenden Wirkungen zu beurteilen und zu würdigen. Das geschieht nun in den zwei einleitenden Abschnitten, von denen der erste die litterarische Renaissance in Italien in ihrer Beziehung zur Kirche behandelt und durch scharfe Unterscheidung zweier verschiedener Richtungen in der gewaltigen Bewegung, einer heidnischen und christlich kirchlichen, Licht in ihre so verschiedenartigen Erscheinungen bringt. Die andere gibt einen Rückblick auf die Geschichte der Päpste vom Beginn des avignonesischen Exils bis zur Beendigung des großen Schisma's 1305—1417. Die Vorzüge, die nun hier hervortreten: vollständige Beherrschung des Stoffes, treffliche Hervorhebung des Wichtigen und Entscheidenden, übersichtliche Gruppierung, Illustration des Gesamtergebnisses durch kurze Charakterbilder einiger besonders einflußreicher, die Richtung

gebender Persönlichkeiten, eine Objektivität, die keine wenn auch schmerzlich berührende Thatsache verhehlt oder beschönigt, sondern alles zu schildern sucht, wie es eben geschehen ist, Unbefangenheit und Gerechtigkeit des Urteils — all' diese Vorzüge lassen sich durch's ganze Werk verfolgen und sind allgemein anerkannt. Wenn dabei manche Rezensenten dem Verf. einen kurialistischen Standpunkt zuschreiben, so macht er daraus kein Hehl (vgl. die Aeußerungen über die Notwendigkeit des Kirchenstaates (S. 18. 155 ꝛc.), über die konziliare Bewegung ꝛc.). Daß er aber überhaupt einen Standpunkt gewählt, wer sollte ihm dies zum Vorwurf machen? Ich möchte den Historiker kennen, der ganz ohne Standpunkt schreibt. Es kommt eben nur darauf an, welcher Standpunkt der richtige ist. Aber wie sollte darüber in gegenwärtiger Zeit eine Einigung zu erzielen sein? Jedenfalls Achtung vor demjenigen, der seinen Standpunkt nach bestem Wissen und Gewissen gewählt und dann auch mit ganzer Hingabe und Begeisterung für ihn eintritt!

Noch sei hervorgehoben die kurze und bündige Fassung der einzelnen Untersuchungsresultate. Für jeden der behandelten Päpste hat P. so reichen Stoff gesammelt, daß er eine umfassende Monographie über ihn schreiben könnte. Und doch sind abgesehen von den Einleitungen vier Pontifikate in diesem Bande behandelt. Es ist dies nur dadurch möglich geworden, daß für eine Reihe von Fragen deren Ergebnisse mitgeteilt werden, noch besondere in's einzelne gehende Bearbeitungen in Aussicht gestellt werden. Andere Themata sind zu genauerer Detailforschung empfohlen und recht beachtens-

werte Winke und Quellenangaben für dieselbe gegeben. Polemik ist fast durchaus vermieden. Wo sie sich findet, ist sie ruhig und milde (vgl. z. B. S. 342. Anm. 1).

Auf den überaus reichen Inhalt einzugehen, ist leider durch den Raum nicht gestattet. Behandelt sind in diesem Bande die Pontifikate von Martin V (1417 bis 1431) und Eugen IV (1431—1447), den Wiederherstellern der durch Exil und Schisma aufs tiefste erschütterten päpstlichen Macht, den siegreichen Kämpfern gegen die konziliare Opposition, Nikolaus V (1447—1455), dem Begründer des päpstlichen Mäcenats, und Calixt III (1455—1458), dem Vorkämpfer der Christenheit gegen den Islam. Für's einzelne müssen wir auf das Werk selbst verweisen, dem wir recht zahlreiche Leser wünschen.

Möge dasselbe einen glücklichen auf gleicher Höhe sich haltenden Fortgang nehmen! Der 2. Band wird das Zeitalter der Renaissance zu Ende führen und dann wohl noch ein abschließendes Urteil über den ganzen so wichtigen Zeitraum und seine charakteristischen Merkmale geben. Die ganze Arbeit ist auf sechs Bände berechnet, die in weiterer Folge die drei großen Ereignisse behandeln werden, welche neben der Renaissance die neuere Zeit beherrschen: Die große abendländische Kirchenspaltung, die katholische Reformation und die moderne Revolution.

Ringingen bei Blaubeuren.

Pfarrer Dr. Schmid.

8.

Religionsphilosophie. Von **Gustav Teichmüller,** ord. Professor der Philosophie an der Universität Dorpat. Breslau W. Kober. 1886. XLVI. und S. 558.

Saussaye, dessen Religionsgeschichte wir im letzten Hefte besprochen haben, erklärt in der Vorrede ausdrücklich, die philosophische Behandlung dieser Fragen liege gänzlich außerhalb der Grenzen seines Lehrbuches. Seine objektive Darstellung der Religionsgeschichte läßt also Raum für eine religionsphilosophische Untersuchung der Probleme. Freilich hat er gleich im Anfange verraten, auf welche Seite der Religionsphilosophie er sich stelle, denn er bemerkt (S. 3), daß nach dieser Seite keiner an Bedeutung Hegel, dem Vater der Religionsphilosophie, gleichkomme, weil er zuerst den großartigen Versuch durchgeführt habe, alle Seiten des Problems der Religion (die metaphysische, psychologische und historische) in ihrem Zusammenhang aufzufassen, und den Einklang zwischen dem Begriff und der Erscheinung der Religion zur Anschauung zu bringen. Hier ist gerade der Punkt bezeichnet, an dem wir die Besprechung der oben genannten Religionsphilosophie anknüpfen können. Denn unverkennbar hat Teichmüller von Hegel viel gelernt. Nicht als ob er streng auf dem Standpunkte des Hegel'schen Absoluten stände, im Gegenteil er verteidigt sich gegen die Parallelisierung, welche ein italienischer Professor Spaventa zwischen ihm und Hegel vorgenommen hat, aber der Gang vom Polytheismus zum Monotheismus und durch den Atheismus, der eigentlich als eine (Durchgangs-) Religionsform dargestellt wird, zum Pantheis-

mus erinnert doch stark an die Hegel'sche Dialektik. Dem Christentum, das er als die absolute Religion anerkennt, soll ein besonderer Teil gewidmet werden.

Zwei Vorzüge sind jedenfalls dieser Religionsphilosophie nicht abzusprechen, volle Unparteilichkeit und philosophische Voraussetzungslosigkeit und Selbständigkeit. Wir können zum Beweise dessen auf eine Stelle in der Vorrede hinweisen, die wir bei der Lektüre durchaus bestätigt gefunden haben. Ich möchte hier nur an das schöne Urteil erinnern, welches der Verf. S. 420 f. über die katholische Kirche fällt (vgl. S. 110). Die Stelle in der Vorrede aber lautet also: „Eine praktische und politische Stellungnahme zu den Parteifragen der Gegenwart wird aber hier hoffentlich nirgends sichtbar; man wird kaum erkennen, ob der Verfasser Katholik oder Protestant, ob er für oder gegen den Kulturkampf, die große Stöcker'sche Bewegung ist; das Interesse ist ein rein wissenschaftliches, vor welchem die Parteistandpunkte in blaue Ferne versinken. Etwas zu sehr in die Augen fallend aber wird wohl die Verachtung sein, die das Modegeschwätz der Zeit hier findet; das Urteil der Majorität, das Kokettieren mit den Entwicklungstheorien, die Huldigung vor den Götzen des Positivismus, die demokratisch-geologische Geschichtsauffassung à la Buckle und Anderen, die den schöpferischen Einfluß der großen Naturen wegdeuten und das Leben des menschlichen Geistes nach dem Vorbilde der Gletschertheorien erklären, ferner die beliebten Prophezeihungen vom Sieg des Judentums über das Christentum oder die Marktschreierei über die Zersetzung des Christentums — alle dergleichen von einer augenblicklichen Flutbewegungen getragenen

Wichtigkeiten werden hier getrost der Ebbe überlassen, die sie bald wieder vom Schauplatz wegführen wird" (S. XXII).

Aus dieser Probe kann man entnehmen, daß der Verfasser ein streitbarer Gelehrter ist. Wer sich die Mühe nehmen will, die ganze interessante Vorrede zu lesen, wird dies Urteil bestätigt finden. Sie ist eine scharfe Abrechnung mit der ganzen bisherigen Philosophie. Wollte ich boshaft sein, so würde ich hier eine kleine Blumenlese geben. Das erste Zeichen des Ablebens der früheren Philosophie ist darin zu erkennen, daß dieselbe nicht im stande war, der Empirie die erforderlichen Begriffe zu liefern, das zweite, sicherere Zeichen sei auch bei früheren Vertretern der Philosophie selbst eine Verzweiflung an der metaphysischen Erkenntnis. Eine Folge dieser Mut- und Kraftlosigkeit der Philosophie war auch der Zweifel, ob sie überhaupt noch ein Gebiet besitze, auf das sie mit Recht Anspruch erheben dürfe. Man suchte für die „heruntergekommene Philosophie" einen neuen Erwerbszweig in der Physiologie u.s.w.

Ich muß aber gestehen, daß ich durch diese Ausführungen etwas mißtrauisch geworden bin. Denn man hat von Philosophen schon zu oft hören müssen, daß sie einen ganz neuen Boden für die Philosophie legen wollen. Hätte nicht der in der griechischen Philosophie wohl bewanderte Verfasser (vgl. z. B. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 3 Bde.) ein Anrecht zu einer so scharfen Sprache, so könnte man sich alsbald abwenden. So aber verdient er gehört und studiert zu werden, auch wenn man sein neues Prinzip der Metaphysik nicht anerkennen will, welches in der Gleichstellung von Gefühl

und Willen und in der Eliminierung des Bewußtseins aus der Erkenntnisfunktion besteht. Der Verf. will durch Zerlegung des Wissens und Erkennens in das Element des Bewußtseins und in das Element des Denkens eine neue Erkenntnisquelle nachweisen und dadurch die Philosophie von Grund aus umgestalten. Dadurch wird auch das Ich eliminiert, denn es komme zu allen Graden der Bewußtheit, ohne irgend einen Akt der Erkenntnisfunktion nötig zu haben. Eine weitere, allerdings bedenkliche Folge ist die Aufhebung des Unterschieds zwischen Theologie und Philosophie. Es gebe keinen Glauben. Nachdem etwas geoffenbart worden ist, sei es allgemein erkennbar. Damit tritt der Verf. auf den Boden des Rationalismus, aber auch in Widerspruch mit der Religion, welche stets Glauben verlangt, ja mit der Wissenschaft, welche nicht ohne Glauben auskommt.

Darnach ist das Prinzip der Religionsphilosophie leicht zu erraten. Die Methode ist durch die Beziehung der einzelnen Seelenvermögen aufeinander charakterisiert. Der Verf. verwirft den chronologischen Schematismus, welcher irgend eine Funktion, Erkenntnis, Gefühl oder Wille an die Spitze stellen will, und will alle zu einem Koordinatensystem vereinigt wissen. Die Funktionen sind bloß einander zugeordnet, keine entwickelt sich aus der andern, sondern sie haben selbständige Lebensquellen, die nur in Zuordnung zu einander ausgelöst werden.

Diese Grundsätze sind im ersten Teile näher begründet, welcher deshalb auch als Grundlegung bezeichnet wird. Er beschäftigt sich mit der Definition der Religion, welcher eine Einteilung der Funktionen der Seele

vorausgeht, und mit der Einteilung der Religionen. Der Einteilungsgrund wird im Gottesbewußtsein gefunden und darnach werden die projektivische Theologie, die pantheistischen Religionen und das Christentum unterschieden. Der zweite Teil gilt den projektivischen Religionen, deren Bedeutung aus der Bezeichnung erkenntlich ist. Es sind die Religion der Furcht und die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion. Beide werden je nach der Ethik, Dogmatik, dem Kultus besprochen. Der dritte Teil enthält die pantheistischen Religionen mit der Uebergangsform des Atheismus als der Negation der vorhergehenden Stufen. Der Verfasser unterscheidet drei pantheistische Religionen, den Pantheismus der That, des Gefühls, des Gedankens, getreu seinem Koordinatensystem.

Diese Uebersicht genügt, um zu zeigen, daß die Religion lediglich als Wissenschaft des Geistes aufgefaßt, die eigentliche Dogmatik verworfen wird. Die Religion ist vom Wissen nicht verschieden, hat keine objektive Grundlage, sondern ist das Resultat der Entwicklung des Geistes in der Geschichte. Während der Mensch auf dem Naturstande seine eigene Gedanken nach außen projiziert und objektiviert und durch das Sündenbewußtsein zur Objektivierung der Gerechtigkeitsidee geführt wird, gelangt er auf der höheren Stufe der Entwicklung durch die Negation der Projektion glücklich zur pantheistischen Identität Gottes und des Menschen. So sehr wir mit der Koordination der Funktionen einverstanden sind, ohne Gefühl und Wille gleichzustellen, so wenig können wir diese Verflüchtigung der Religion gutheißen. Indem der Verf. anerkennt, daß nirgends seine Kate-

gorien rein und unvermischt zu finden sind, gibt er zu, daß sich die thatsächlichen Religionen dem philosophischen Zwange nicht fügen. Thatsächlich ist ohne „Projektion“ eine Religion unmöglich.

S ch a n z.

9.

1. **Kunsthistorische Studien** von Dr. **H. Holtzinger**, Privatdozent der mittelalt. und neueren Kunstgeschichte a. d. U. Tübingen. Mit 42 Illustrationen nach eigenen Zeichnungen. 75 S. 8. Tübingen, Fues 1886.
2. **Filippo Brunellesco** di Antonio di Tuccio Manetti. Mit Ergänzungen aus Vasari u. a. herausg. von Dr. **H. Holtzinger**. VIII, 104 S. Stuttgart, Kohlhammer. 1887.

1. Seitdem Zestermann die früher allgemeine Anschauung von dem Ursprung der christlichen Basilika aus der Gerichtsbasilika der Römer in Frage stellte (1847), wurde über die Entstehung des christlichen Gotteshauses eine ganze Reihe von Hypothesen aufgestellt. Einen kurzen Ueberblick über die Verhandlungen gibt Kraus s. v. Basilika in der Real-Encyklopädie d. chr. A., indem er zugleich im Anschluß an die bisherigen Untersuchungen eine Lösung des Problems unternimmt. Seitdem tauchten aber bereits wieder neue Theorien auf. G. Dehio (die Genesis d. chr. B., in den Sitzungsber. d. k. bayr. Ak. d. W. 1882 S. 301—341. Die kirchl. Baukunst des Abendlandes I 1884) fand das Vorbild der christlichen

Kirche im altrömischen Wohnhaus, näherhin im gesäulten und überdeckten Atrium als angeblichem Raum des Hausgottesdienstes. K. Lange (Haus und Halle, Studien zur Gesch. des antiken Wohnhauses und der Basilika 1883) leugnet umgekehrt jeden Zusammenhang zwischen Haus und Kirchenbau und läßt diesen selbst in zwei Stadien sich entwickeln, indem er annimmt, die drei ersten Jahrhunderte haben nur einschiffige Kirchenbauten gehabt, und erst infolge der weiteren Ausbreitung des Christentums nach dem definitiven Friedensschluß zwischen Staat und Kirche seien nach dem in der profanen Architektur schon längst und reichlich verwendeten basilikalen Prinzip größere, drei- und fünfschiffige Kirchen errichtet worden. Auch H. befaßt sich in der ersten der vorliegenden Studien mit der Frage, und indem er die Aufstellungen der drei genannten Gelehrten einer prüfenden Betrachtung unterzieht, gelangt er zu folgendem Resultat. Der Kirchenbau habe sich bereits vor Konstantin in selbständigen Bauten entwickelt, also nicht in bloßen Hausbasiliken, wie Kraus will. Der vorkonstantinische Kirchenbau habe ferner bereits auf basilikaler Grundlage sich dargestellt. Das basilikale Schema, das schon in der vorchristlichen Zeit in reichstem Maß verwendet wurde, sei weiterhin nicht in einer bestimmten Art von Bauten, sondern nur als Gattung für die kirchlichen Bauten vorbildlich geworden. Trotz der reichen Variation in der profanen Basilika habe diese für die Gesamtheit der in der Kirche neu zu befriedigenden Bedürfnisse kein vollkommenes Vorbild dargeboten. In den Kompositionen der kirchlichen Architekten sei vielmehr ein eklektisches Verfahren zu beobachten. Weder der Typus

der öffentlichen Basiliken, noch der einzelner Hausräume, noch derjenige des Tempels oder anderer Bauten sei in ihren Werken rein oder allein ausgeprägt. Woher alle einzelnen Teile des Kirchenkörpers stammen, ob sie überhaupt alle antiken Vorbildern entlehnt seien, lasse sich nicht immer mehr entscheiden. Die Untersuchung zeichnet sich ebenso durch Besonnenheit wie durch Nüchternheit aus. Einzelne Aufstellungen erscheinen als fraglich, und bei der Dürftigkeit des litterarischen und monumentalen Materials, auf das der Forscher hier zunächst angewiesen ist, kann es anders nicht sein. Aber das Gesamtergebnis darf doch eine ziemlich große Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen.

Die zweite Studie (S. 40—45) korrigiert und erklärt das dunkle Wort ermolas der Vita Damiani im Liber pontificalis von Ravenna in sehr ansprechender Weise als ad hermolas oder hermulas = bei den kleinen Hermen oder, pars pro toto genommen, bei den cancelli, den zwischen kleine pfeiler- oder hermenartige Pfosten eingelassenen Schranken, welche den Altar umschlossen. Die dritte und letzte Studie führt uns in Wort und Bild eine Reihe von christlichen Altertümern aus Griechenland vor, Brot- oder Hostienstempel, Ampullen mit dem Bilde des hl. Menas und andern Darstellungen, Kreuze, Lampen u. s. w., die der Verf. in der Sammlung der Archäologischen Gesellschaft in Athen im Herbst 1880 aufnahm.

2. Die zweite Schrift bringt uns die älteste Biographie des großen Florentiner Architekten im 15. Jahrhundert, des Urhebers der modernen Baukunst. H. entschloß sich zu der Publikation einerseits im Hinblick

auf die außerordentliche Seltenheit der Schrift, andererseits in der Absicht, Quellenmaterial zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen zu bieten, und es gelang ihm dazu die einschlägige Handschrift in der Marucelliana kollationieren zu lassen, die einzige Handschrift, welche die Biographie überhaupt enthält. Doch kamen ihm die handschriftlichen Varianten erst zu, als der Druck nahezu vollendet war. Sie mußten daher in den Anhang, bezw. die wichtigsten unter die „Berichtigungen" gestellt werden. Möge die Schrift die in Aussicht genommenen Dienste reichlich leisten.

Funk.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten
herausgegeben
von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenmann,
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1888.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Erklärung des Hexaëmerons.

Von Privatdozent Dr. **Güttler** in München.

I.

Im sechs und sechzigsten Jahrgange dieser Zeitschrift hat Dr. Stára, Pfarrer der Diözese Brünn einen summarischen Abriß über die Exegese von Gen. I—II, 3. gegeben, wie sie seit etwa 35 Jahren auf Grund der theologischen und naturwissenschaftlichen Forschung für jenen wichtigen Abschnitt der h. Geschichte gewonnen worden ist [1]). Wiewohl die vorhandene Litteratur keineswegs vollständig berücksichtigt wird, — der V. stützt sich auf Seisenberger, Biblischer Schöpfungsbericht, Freiburg 1882; Gutberlet, Sechstagewerk, Frankfurter Broschüren 1882; Lorinser, Buch der Natur, Bd. II. 1877, — ist die Sachlage im Allgemeinen treffend skizziert.

1) Tbg. Quartalschrift 1884 S. 107. 179.

Die litterale Auslegung sowie die Buckland'sche Restitutionshypothese werden nur vorübergehend erwähnt, die ältere Konkordistik gilt als „Künstelei", als „irreführendes Phantom" und ebenso verdient „der übertriebene Idealismus" Tadel, welcher die Art der biblischen Darstellung als morsches Gewand, die darin eingehüllten Ideen dagegen als geoffenbarte Wahrheiten betrachtet. An Stelle dieser teils veralteten, teils ungenügenden Erklärungsversuche fordert der Verf. eine „richtige Kongruenz". Die sicheren Resultate der jetzigen Naturforschung sollen für die ideale Deutung des Textes verwertet werden, und darum war es für Dr. Stára ein „wahres Labsal", in diesem Grundgedanken, einen so „außerordentlichen philosophischen Verstand wie jenen des Herrn Dr. Gutberlet" auf seiner Seite zu haben. Zum Schluß erhalten wir eine paränetische Paraphrase des Textes, welche weder diesem noch der Naturwissenschaft Zwang anthun soll. Möge man es nicht als Unbescheidenheit auslegen, wenn ich erwidere, daß Dr. Stára mit dieser angeblich neuen Kongruenztheorie 1884 um ein Septennium zu spät gekommen ist. Ich habe bereits im Jahre 1877 dieses Thema streng systematisch durchzuführen versucht, der Versuch hat Beifall gefunden, und, was die Hauptsache ist, die von mir geäußerten Ansichten sind gerade in zwei der von Dr. Stára citierten sekundären Quellen sowie in die nicht citierte neueste Auflage von Bosen's Apologetik übergegangen [1]). Wenn ich also

---

1) Naturforschung und Bibel. Freiburg 1877. Im Jahre 1887 erschien eine ungarische Uebersetzung. Seisenberger erwähnt die Schrift im Vorwort, S. 21. 23. 46. Gut-

behaupte, daß die idealisierte Konkordanztheorie ebenso unhaltbar ist als die ältere Konkordistik, so kritisiere ich samt jenen späteren Publikationen vor Allem mich selbst und berufe mich auf Retraktationen ähnlicher Art, mit denen Andere vorangegangen sind.

Ich sage, die gemässigte Konkordanztheorie, oder jene Auslegung, welche im Hexaëmeron das logische Element mit dem chronologischen vereinigen will, sei unbrauchbar. Warum? Aus zwei Gründen, von denen den einen viele Theologen, den andern alle Naturforscher anerkennen. Mit Dr. Stára ergeht sich eine Reihe älterer wie moderner Bibelforscher in tadelnden Bemerkungen, daß man den biblischen Text mehr und mehr als „Kautschukgebilde“ als „Zwangsjacke“ oder als „den veränderlichen Hut der Gellert'schen Fabel“ ansehe, dessen jeweilige Form von den Resultaten der profanen, wandelbaren Wissenschaft abhängen solle. „Der naturwissenschaftliche Dilettant Theologe geheißen“, sagt Dr. Stára „gerät dabei in's Schlepptau des theologischen Dilettanten geheißen Naturforscher“, und zuletzt zeigt sich durch diese Art von Kongruenz keiner von beiden Teilen befriedigt. Ganz recht. Solche „Kautschukgebilde“ sind die Kant'sche Nebulartheorie und die Formationsreihen

berlet druckt das von mir entworfene Schema ab und bemerkt dazu: „Dieses konkordistische Schema bietet in seinem geogonischen Teile eine so befriedigende Genauigkeit, daß es wegen einzelner Schwierigkeiten nicht aufgegeben werden darf“. Bosen-Rheinstätter: Christentum. 1881 reproduziert S. 401 gleichfalls das Schema und zitiert in der Vorrede meine Arbeit als Quelle. Heinrich: Dogmatik V. 1882 äußert sich S. 256 im Allgemeinen zustimmend.

der Geologie. Daß der masoretische Text von diesen schönen Dingen nichts weiß, lehrt der Augenschein. Man stelle sich nun vor, es würde jene allbekannte Gasballtheorie über Bord geworfen, und die Geologen fänden die luftatmenden Landtiere auch in den relativ ältesten Sedimentärschichten, würde man nicht die astronomisch-geologische Parallele ebenso gern wieder aufgeben, wie man sie ehedem als Rettungsanker ergriffen hat? Und würden sich nicht im corpus theologorum Stimmen erheben, die uns zurufen: Wir haben es ja immer gesagt, daß man der heiligen Glaubensurkunde nicht die wandelbaren Meinungen menschlicher Weisheit d. i. Thorheit aufdrängen solle. Mit andern Worten: Das Litteralprinzip steht obenan; wie Moses den Israeliten die Schöpfung erzählt, so und nur so müssen wir sie im kindlich-frommen Glauben aufnehmen, ja eher das sacrificium intellectus bringen als an der geoffenbarten göttlichen Wahrheit zweifeln. In dieser Weise dürften sich die konsequenten Gegner jedes biblischen Rationalismus vernehmen lassen [1]).

Weit kürzer gestaltet sich das naturwissenschaftliche Argument gegen die Konkordistik. Nach dem Gravitationsgesetze, nach den Gesetzen des kosmischen Stoffwechsels und der Erhaltung der Kraft, steht die

1) In dem von der Madrider Akademie preisgekrönten, für deutsche Verhältnisse gänzlich unbrauchbaren Buche des Spaniers Orti-y-Lara: Wissenschaft und Offenbarung, deutsch von Dr. Schütz 1884, findet dieser extreme Standpunkt so recht seinen Ausdruck: „Die paläontologischen Thatsachen sind durch Vermittelung der allgemeinen Sündfluth in den Besitz der Geologie gekommen“ und „im Hexaëmeron ist die litterale Deutung jeder Andern vorzuziehen.“ S. 173. »Stat pro ratione voluntas!«

Erde mit dem Planeten- und Fixsternsystem in unverrückbarem Zusammenhange. Eine Erde ohne Sonne, eine Sonne ohne Sterne wäre für den Physiker dasselbe, was das hölzerne Eisen für den Logiker ist. Die Sonne bewirkt die dreifache Rotation der Erde, sie verursacht die Windströmungen, sie hebt das Wasser in die Höhe und verteilt es über die Erdoberfläche, kurz ohne die Sonne würde kein Lüftchen wehen, kein Wassertropfen in's Meer rinnen, geschweige denn eine Vegetation die atmosphärische Kohlensäure in Sauerstoff und Kohlenstoff zerlegen.

Damit ist die chronologisch-historische Deutung des Hexaëmerons in der litteralen wie in der konkordistischen Form so festgenagelt, daß sie ohne in Phantasmen zu geraten, auch nicht einen Schritt vorwärts kommt. Immer tritt das unnatürliche Verhältnis des vierten Tagewerkes zu den drei vorhergehenden als unüberwindlicher Riese dazwischen, und Alles was man Kant und Laplace zu Liebe invita Minerva in den Text hineininterpretiert hat, erweist sich als eitel Flickwerk, welches beim ersten festen Griff in Stücke reißt. — Der Wahrheit die Ehre, ich selbst habe eine Zeit lang mit Anderen dieses Flickwerk für dauerhaft gehalten. Erst als mir vor einigen Jahren eine französische Monographie über das vierte Tagewerk durch die Güte des Verfassers zukam, worin der Akkord zwischen dem französischen Mathematiker Marquis de Laplace und dem jüdischen Gesetzgeber als Basis dient, und nunmehr in der That die Steinkohlenvegetation ohne Sonne fortwächst [1]), erst dann

1) J. Lefébvre (Professeur de théologie à Rouen): L'oeuvre du quatrième jour de la Création selon la Bible et

kam mir das völlig Unzureichende, ja Kuriose dieses Parallelismus zum Bewußtsein.

Man könnte noch auf die von Bernhard Schäfer vorgeschlagene „richtige Auffassung des Sechstagewerkes" verweisen [1]). Derselbe unterscheidet mit St. Thomas opera distinctionis und opera ornatus. Hierdurch zerfällt das Hexaëmeron in zwei Ternare. Der erste Ternar umfaßt drei Scheidungen: Licht und Finsternis, untere und obere Wasser, Festland, Meer und die Pflanzenwelt als Uebergang zum opus ornatus; der zweite Ternar enthält drei Ausschmückungen: Lichtkörper, lebende Wesen im Wasser, in der Luft, auf dem Lande. Diese Gliederung ist jedoch ein rein architektonischer Faktor, thatsächlich laufen die beiden Ternare nicht nach einander, sondern neben einander ab. Der vierte Tag fällt mit dem ersten, der fünfte mit dem zweiten, der sechste mit dem dritten Schöpfungstage zusammen, und „alle Schwierigkeiten sind beseitigt." — Ich bin Herrn Dr. Schäfer für die Kritik, die er mir wiederholt hat angedeihen lassen sehr dankbar [2]), allein seine eigene Ternarauslegung gemahnt lebhaft an jene Zahnschmerzen, die man endgiltig durch einen Pistolenschuß kuriert.

---

selon la science. Rouen, Cagniard 1882. (Mit erzbischöflichem Imprimatur).

1) Bibel und Wissenschaft. Münster 1881. S. 185): Mit kirchlicher Gutheißung i. e. bischöflicher Approbation).

2) In „Natur und Offenbarung" 1878 hat Dr. Schäfer zuerst meine Arbeit Kapitel für Kapitel exzerpiert, drei Numern sind in 28 eng gedruckten Seiten damit angefüllt; später ist eine zweite selbständige Artikelserie im „Katholik" erschienen, endlich sind diese Artikel „auf Wunsch" gesammelt und erweitert noch einmal als Buch publiziert worden.

Welcher orthodoxe Jude oder welcher schlichte Christenmensch wird sich mit einem Dreitagewerk begnügen, während die Genesis sechs Tage so zu sagen an den Fingern abzählt? Und wer in aller Welt kann glauben, daß mit den subjektiven Spielereien opus distinctionis und opus ornatus auch nur eine einzige empirische Schwierigkeit beseitigt werde? Ist z. B. das Urlicht nicht in gleichem Maße ein opus ornatus in der Finsternis des Tho-hu-va-bohu wie die Pflanzenwelt ein solches auf der Erde ist? Kann man nicht die populäre Einteilung der Tiere Gen. I, 20—25 mit gleichem Rechte zum opus distinctionis rechnen, während sie ein typisches opus ornatus sein soll? Die Schäfer'sche Ternarteilung, die übrigens schon von Michelis und Baltzer in's Treffen geführt worden ist, mag aus logischen Gründen allenfalls zulässig sein, wiewohl nichts im Texte dafür spricht, real ist sie angesichts der Parallelstellen, welche sechs gleichartige Tage verlangen, auf keinen Fall, d. h. die Schäfer'schen Bemühungen werden mit einem »hic jacet« auf dem umfangreichen Friedhofe der Schöpfungstheorien zur Ruhe bestattet.

Was nun? Sollen wir die Homilienform eines Basilius und Chrysostomus als Muster hinstellen, oder wollen wir mit Herder und dem Bischof Clifford im ersten Kapitel der Bibel nur einen Hymnus der hebräischen Poesie auf den Schöpfer erkennen, oder sollen wir uns ganz in den Hafen der Allegorie flüchten? Die Auswahl bliebe uns wenigstens seitens der maßgebenden kirchlichen Autorität völlig freigestellt. Nach welcher Richtung nun gegenwärtig das exegetische Fahrzeug steuert, das möchte ich an einer der jüngsten aus-

ländischen Publikationen den dabei interessierten Kreisen vor Augen führen; vielleicht daß auch für uns daraus ein Vorteil erwächst. Ich meine die drei Abhandlungen, welche der italienische Geologe Stoppani unter dem Titel: »Sulla cosmogonia mosaica« als Einleitung zu einem umfangreicheren Gesamtwerke veröffentlicht hat [1]).

II.

Wer heutzutage über das Hexaëmeron schreibt, wird gut thun, zuvor ein Patent aufzuweisen, welches ihn vor dem doppelten Einwande des naturwissenschaftlichen und theologischen Dillettantismus sicherstellt. Darum ein paar biographische Notizen im voraus. Antonio Stoppani ist geboren 1824 zu Lecco am Comersee, besuchte von 1836 bis 1840 das Gymnasium, studierte am Seminar zu St. Pietro Martyr 1840—42 Rhetorik und hierauf in Monza, später in Mailand Rosmini'sche Philosophie und Theologie. 1848 empfing er die Priesterweihe, tradierte einige Jahre in St. Pietro litterar-historische Fächer, wurde jedoch 1853 wegen antiösterreichischer Gesinnung seiner Stellung enthoben. 1854—56 war er Hauslehrer, 1857 Spiritual am Waisenhause zu Mailand, hierauf Kustos der Ambrosiana und Lehrer der Naturgeschichte an einem dortigen Kolleg. 1861 erhielt er die Ernennung als Professor der Geologie an der Universität zu Pavia, 1863 kam er in gleicher Eigenschaft an das Polytechnikum in Mailand, 1877 übersiedelte er als ordentlicher Professor der Geologie und Geographie nach

1) A. Stoppani: Sulla cosmogonia mosaica. Triplice saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede. Milano, Cogliati 1887. XXIV. p. 476. Se ne approva la stampa Cens. Eccles. Monza 7 Agosto 1887.

Florenz, wo er gegenwärtig wirkt. Stoppani hat im Laufe der Jahre eine große Anzahl geologischer Spezialwerke verfaßt und erfreut sich als Fachmann eines europäischen Rufes [1]). Er gehörte zu jenen in Italien nicht gerade seltenen Gelehrten, die sich wie Secchi, Denza, Ferrari u. a. neben strengster gläubiger Gesinnung ein hohes Maß wissenschaftlicher Unbefangenheit bewahrt haben, und die man angesichts der neoscholastischen Hochflut als Vertreter eines gesunden Neohumanismus bezeichnen könnte. — St. hat sich wie er im Vorwort bemerkt, mehr als zwanzig Jahre mit der Sammlung von exegetischen Materialien zur Genesis beschäftigt. Die Umgegend der lombardischen Seen bildet für Geologen und Paläontologen eine unerschöpfliche Schatzkammer, ein wenn auch nur flüchtiger Blick in den Aufbau des dortigen Gebirges ersetzt das Studium einer Legion von Büchern. Was Wunder, daß sich auch der junge Priesteramtskandidat hinaus in die freie Natur gezogen sah und daselbst die Großartigkeit der geologischen Wissenschaft wie die Fülle ihrer Probleme inne wurde, eine Großartigkeit der gegenüber die biblische Kosmogonie in nichts zusammenzuschrumpfen schien. Aber besitzt nicht der gläubige Christ die Offenbarung? Kann die Wahrheit

1) Seine bekanntesten Schriften sind: Corso di Geologia (1872—73). La purezza del mare e dell' atmosfera fin dai primordii del mondo animato (1875) und das gekrönte Preiswerk: Il bel paese. 1876. Die Monographien reichen bis 1857 zurück. Poesie und Philosophie betreffen: Il sentimento della natura e la D. Comedia, (1865), I primi anni di Manzoni, (1873), Il dogma e le scienze positive, ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede. 1884.« Letzteres Buch wäre einer deutschen Uebersetzung wert.

der Wahrheit widersprechen? Niemals. Also vorwärts unter dem unverletzlichen Panier der menschlichen Vernunft und der wissenschaftlichen Freiheit, vorwärts mit offenen Augen, aber auch mit Demut und Gebet! Je länger sich St. in diese Studien vertiefte, desto unerschütterlicher wurde in ihm die Ueberzeugung, daß man die Wahrheit namentlich in der jüngsten Zeit dort gesucht, wo sie weder zu suchen noch zu finden war, in der menschlichen Wissenschaft. Um das erste Kapitel der Bibel zu verstehen bedarf der Exeget nicht der Hilfe des Geologen, das Vorbild der Väter, die Regeln der Hermeneutik, Lehre und Praxis der Kirche geben ihm alles, was er braucht. Die Früchte seiner langjährigen Arbeiten hat St. zunächst in zwei Zeitschriften, in der Rassegna nazionale zu Florenz und in der Turiner Sapienza niedergelegt, diese Artikel jedoch um von seiner Methode einen Begriff zu geben für ein größeres Publikum gesammelt. So sind drei längere Separatabhandlungen entstanden, von denen die erste und wichtigste „Die exegetischen Präliminarien zu einem Hexaëmeron“ bespricht, die zweite deren praktische Anwendung an der „Erklärung der biblischen Wasser“ zeigt, während der dritte zusammenfassende Aufsatz von den „Imperativen in der Genesis“ handelt. Ich beabsichtige, aus diesen drei Abhandlungen den Hauptinhalt herauszuheben.

Die Präliminarien beginnen zweckmäßig mit einer Geschichte der Hexaëmeronexegese (2). Von den Vätern der ersten christlichen Jahrhunderte, namentlich von Clemens Alexandrinus und Origenes wird die Allegorie in einer Weise bevorzugt, daß der historische Litteralsinn

nicht selten ganz verschwindet. Für Basilius bildet der Schrifttext das Thema zu einer fortlaufenden Predigt, sein Hexaëmeron ist weder Allegorie noch Kritik, sondern ähnlich jenem des h. Ambrosius ein didaktischer Lobgesang zu Ehren des Weltenschöpfers, er will den frommen Christen, nicht den Naturforscher und Philosophen befriedigen. Wie Origines die Höhe des Allegorismus, so repräsentiert Ephrem der Syrer das Extrem des Litteralismus oder Traditionalismus. Hiernach sollen die Textesworte genau in dem Sinne aufgefaßt werden, den sie in der gewöhnlichen Sprechweise besitzen. Diese Grundregel ist zweifellos zu billigen, allein Syrer von Geburt und unkundig der griechischen Sprache und Kultur, vermochte Ephrem von der Bildung seiner Zeitgenossen nicht genügend Nutzen zu ziehen. Seine Erklärungen sind unzureichend, nicht weil sich in ihnen zu wenig Scharfsinn ausspräche, sondern weil sich die Wissenschaft der Chaldäer nicht mit jener der griechisch-römischen Welt messen konnte. Am gründlichsten und erfolgreichsten hat sich Augustinus mit dem Hexaëmeron beschäftigt, er war es, der in seinen Kommentaren zur Genesis die gesunden Regeln einer kritischen Exegese aufstellte und der uns auch den Weg zum sicheren Port gezeigt hat.

Das ganze Mittelalter hat nichts Ebenbürtiges aufzuweisen, denn selbst ein h. Thomas bleibt in dem Sechstagewerk so wortkarg, daß er sich fast nur auf seine Vorgänger beruft (3). Vom 17. bis 19. Jahrhundert drängen sich nunmehr die gewaltigen Fortschritte der positiven Wissenschaften. Die ptolomäisch-aristotelischen Dogmen fallen in Trümmer, allein unter dem Schatten des

biblischen Buchstabens schlummerten seit Jahrhunderten auch noch angeblich religiöse Dogmen, deren bekanntestes Opfer Galilei wurde. Der Prozeß und die Verurteilung dieses Mannes hat auch nach der Ansicht sehr vieler guter Katholiken, der Kirche großen Schaden verursacht, er bildet ein erobertes Feldzeichen im Lager des Rationalismus, er ist jedoch nicht minder von providentieller Bedeutung; er soll die Theologen vor der Neigung zu individuellen Meinungen, sowie vor unwissenschaftlichem Fanatismus bewahren und sie an die Regeln der Väter und Konzilien erinnern. Die Astronomie vernichtete das peripatetisch-scholastische Weltsystem, die Geologie die alte Sündflutstheorie, seitdem weht eine freiere Luft. Die Wissenschaft steht nicht mehr unter der Aufsicht des Klerus; Vernunft, Beobachtung und Experiment erhielten den ihnen gebührenden Platz, aber von nun an begann auch ein allgemeiner Wettkampf für die Integrität des Glaubens. Auf der einen Seite ein unglückseliges Eifern, ein Verkennen der unveräußerlichen Rechte der Wissenschaft, auf der andern ein überhastetes Streben, Moses zu einem Vorläufer von Newton, Laplace, Hutton, Cuvier, Darwin und Häckel zu machen. Nichts scheint Stoppani verkehrter, als die hypothetische Kosmologie unserer Tage in jene 31 Verse der Bibel hineinzutragen, und nichts tadelnswerter, als jene sich in Massen anhäufende apologetische Exzerptlitteratur, welche niemals nach ihrem inneren Werte oder Unwerte, sondern stets nur vom Standpunkte der Partei und der Schule kritiklos gelobt oder entsprechend verworfen wird [1]).

---

1) Der Verf. hat bei diesen häufig wiederkehrenden Klagen

Der Grundirrtum der bisherigen Methode besteht eben darin, daß man der Wissenschaft zu Liebe allzu leichten Herzens den Litteralsinn des Textes verlassen hat. Bedürfte die h. Schrift um verstanden, bewiesen und geglaubt zu werden des menschlichen Wissens, so wäre sie von diesem abhängig und nicht mehr göttlichen Ursprungs. Gewiß können die Fortschritte des Wissens neues Licht auf die Glaubenswahrheiten werfen, aber weder der Glaube selbst, noch das Glaubensobjekt kann irgendwie von einem Abschlusse des Wissens seine Berechtigung empfangen, wir müßten ihn sonst bis zum jüngsten Tage und darüber hinaus vertagen.

In den nächsten Kapiteln (4. 5) werden die Schwierigkeiten der kritischen Exegese besprochen.

Es gibt in der Bibel objektive d. h. wirkliche Schwierigkeiten. Hierzu gehören außer den Schwierigkeiten, die mit bestimmten Mysterien z. B. mit Gnade und Prädestination identisch sind, das zuweilen schwere Verständnis des Styles wie es der Apostel Petrus von den Paulinischen Briefen bezeugt, ferner alle jene Unklarheiten und Unsicherheiten, welche der allegorisch-prophetische Charakter des A. Bundes und die populäre Redeweise des Pentateuchs mit sich bringen. Auf keinen Punkt kommt Stoppani häufiger zu sprechen als auf den, daß die aus Egypten ausziehenden Hebräer ein in

vorzugsweise französische Verhältnisse im Auge, sie gelten aber auch bei uns. Seit einigen Jahren ist ein Ton aufgekommen, der an pedantischer Langweiligkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Und wo sind die unabhängigen kritischen Organe, die es wagen würden, ein mit Scholastik und „Gesinnung“ vollgepfropftes „Werk“ zu tadeln?

hohem Grade rohes und unkultiviertes Volk waren. Darum mußte sich ihr Gesetzgeber einer Sprechweise bedienen, die auch dem beschränktesten Kopfe zugänglich war. Die Schwierigkeiten der Sprache sind jedoch keine inneren wie jene der Mysterien, sondern rein äußerer Natur und können durch Uebersetzungen wie durch Kommentare gehoben werden. — Daneben gibt es aber auch Schwierigkeiten subjektiver Art, d. h. der Interpret trägt seine eigenen Ideen und Kenntnisse, und mit ihnen die Irrtümer und falschen Voraussetzungen seiner Zeit in den Text hinein, er sieht überall Allegorien und Tropen noch bevor er den Litteralsinn festgestellt hat. Seitdem man im Hexaëmeron eine physische Geschichte des Kosmos erblickt, sind Streitfragen aufgetaucht, die man früher gar nicht kannte. Die Vokabel rakia wird z. B. von der Septuaginta ganz richtig mit στερέωμα, von der Vulgata mit firmamentum, von Luther mit „Veste" wiedergegeben. Das Synonymum für Himmel soll etwas Starres, eine Stütze ausdrücken, und Jahrhunderte lang war man hierüber einer Meinung. Erst die neuere Exegese hat es vorgezogen, das konkrete und populäre Wort „Firmament", durch das Abstraktum: ein Ausgedehntes, Ausdehnung zu ersetzen. Warum wohl? Weil man mit dem Altertum nicht mehr annehmen wollte und konnte, daß der Himmel eine feste, geglättete Wölbung sei, aus welcher die Sterne als leuchtende Punkte her- hervorschimmern. So wie Moses das Hexaëmeron geschrieben, versteht und lernt es jedes Kind, tragen wir aber wissenschaftliche Anklagen und Apologien hinein, so entsteht daraus eine babylonische Verwirrung. Astro-

nomie, Physik und Geologie sind Mittel, in den endlichen Dingen den unendlichen göttlichen Schöpfer zu erkennen, allein nicht selbst göttliche Offenbarungen.

Der Litteralsinn soll also zunächst streng aufrecht erhalten bleiben (6). Wie ist dies aber möglich, da nach Moses Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen hat, während Astronomie wie Geologie die Endlosigkeit der Schöpfung in Raum und Zeit darlegen? Den Litteralsinn aufrecht erhalten, heißt nicht dem toten Buchstaben dienen, sondern unter dem Buchstaben den allegorischen Geist aufsuchen. Der Litteralsinn kann an und für sich irrig sein, und dennoch einen im höchsten Grade wahren, ja heiligen Gedanken einschließen.

Dem Buchstaben nach besitzt Gott menschliche Sinnesorgane und ist den menschlichen Affekten zugänglich. Beides widerspricht dem göttlichen Wesen, gleichwohl denkt Niemand daran, jene Stellen die von Gottes Augen, Ohren, Fingern, Füßen, von Schmerz, Zorn, Reue 2c. handeln, aus der Schrift zu entfernen, sie sind und bleiben nur litteral verständlich, wir leiten jedoch daraus einen zweiten, wahren Sinn ab. Wer aber dem Worte jom aus geologischen Rücksichten seinen vulgären Sinn nimmt und dafür „Epoche“ oder „Periode“ substituiert, befindet sich schon im Anfange auf dem Holzwege. Es könnte eingewendet werden, daß man sich in solchem Fall doch immer vom Buchstaben losmachen müsse; allerdings, allein die Wortbedeutung gänzlich aufgeben, und ihr im konkreten Falle einen allegorischen Sinn unterlegen, ist zweierlei.

In dem Satze: man kann die litterale Wortbe-

deutung festhalten und gleichzeitig die Notwendigkeit eines figürlichen Sinnes anerkennen, liegt der Schlüssel zu Stoppani's Exegese, er verwendet einen besonderen Abschnitt (7) dazu, um zu zeigen, daß diese Maxime unanfechtbar sei. Den propädeutischen Charakter des A. T. vorausgesetzt, lassen sich folgende Fälle unterscheiden: 1ter Fall: Die biblische Redeweise enthält durchaus keine Allegorie, berichtet nur Fakta, welche den Faden der Erzählung fortspinnen z. B. das Edikt des Kaisers Augustus und die Reise nach Bethlehem. 2ter Fall: Der historische Litteralsinn bleibt gleichfalls an sich bestehen, umkleidet aber auch eine Allegorie; Beispiel, die Opferung Isaak's und deren Vorbedeutung des Kreuzestodes Christi. 3ter Fall: Der Litteralsinn führt zu Widersprüchen und kann nur als Reflex einer Allegorie fortbestehen. Beispiel: Die Sinnesorgane und Affekte Jehovah's. In den beiden ersten Fällen hat die Exegese nur die Aufgabe den realen Wort- und Satzsinn festzustellen ohne Widerspruch befürchten zu müssen. Der Widerspruch tritt erst im dritten Falle ein, dort wo sich eine Unvereinbarkeit mit dem wirklichen Sachverhalte ergibt, wo der Litteralsinn nur Mittel zum Zweck ist, wo er ganz entbehrlich wäre, wenn wir die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen vermöchten. Weil wir jedoch nur einen Spiegel besitzen und ertragen können, so muß auch im dritten Falle der Litteralsinn fortbestehen, allein nur als materia bruta, als Chrysalide, aus welcher der Geist den Schmetterling des figürlichen Sinnes entwickelt. Zu dieser dritten Kategorie gehören die mosaischen Schöpfungstage. Im buchstäblichen und populären Sinne verstanden, sind sie in keiner Weise

(in nessun modo) mit dem was die Wissenschaft Sicheres ermittelt hat, vereinbar. Jeder Versuch den Worten des Moses einen historisch-geologischen Sinn unterzulegen, ist vergeblich gewesen. Daraus folgt, daß wir zum figürlichen Sinn zurückgehen müssen. Der nämliche Grund, welcher uns veranlaßt, Gott Hände und Füße abzusprechen, zwingt uns auch, ihm die Arbeit nach Kalendertagen vom Morgen bis zum Abend, überhaupt den menschlichen Zeit- und Raumbegriff abzusprechen.

Das folgende Kapitel (8) behandelt den Unterschied zwischen dem Formalobjekte der göttlichen Belehrung und dem Materialobjekte der menschlichen Ausdrucksweise. Hauptzweck der Bibel ist die Darstellung des göttlichen Erlösungsplanes, der sich von Adam bis auf Christus durch sämtliche Teile des A. T. fortsetzt. Die Erlösungsidee liegt der Dogmatik und Moral der katholischen Kirche zugrunde und empfängt ihre authentische Interpretation vom unfehlbaren Lehramte der Kirche. Was auf das Dogma und die christliche Ethik keinen Bezug hat und nur untergeordneter Weise an der Offenbarung teilnimmt, bleibt den kritischen Erörterungen des Menschen überlassen. Welches sind die Dogmen im Hexaëmeron? Die Einheit Gottes als Schöpfer des Weltalls, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, seine Zusammensetzung aus zwei Substanzen die eine Natur ausmachen, seine intellektuelle Unterscheidungsgabe, sein freier Wille. Auf diesen Fundamenten ruhen die wichtigsten Glaubenswahrheiten. Ob jedoch die Schöpfungstage materielle Tage, oder Perioden, oder figürliche Tage sind, die Einzelheiten der Entwickelung im Kosmos, das gehört nicht zum Objekte

der göttlichen Belehrung, sondern bleibt als freies Feld der wissenschaftlichen Erörterung anheimgestellt. Augustinus gibt uns für die genannte Unterscheidung ein leuchtendes Beispiel, indem er seine Genesis ad litteram mit dem Glaubensbekenntnisse anfängt, und dann zeigt wie Vieles in derselben Genesis unsicher und unerklärt sei.

Es folgt im neunten und zehnten Abschnitte eine Digression, ob es notwendig sei, das A. T. in der Ursprache zu lesen. Resultat: nein. Wir brauchen kein Hebräisch, weil dasselbe schon bei der Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft eine tote Sprache war, weil keine profane Parallellitteratur behufs Vergleichung existiert und der Sinn, den man zur Zeit der Abfassung mit den Worten verband durch die rabbinische Tradition erhalten wurde. Diese Tradition war dem h. Hieronymus wohlbekannt, seine Kenntnisse im Verein mit der Ueberlieferung der Synagoge und der ältesten Kirchengemeinschaften bürgen für Güte und Brauchbarkeit der Vulgata, welche gerade wegen des Konnexes mit dem hebräischen Traditionalismus der modernen direkten Uebersetzung aus dem Urtexte vorzuziehen ist.

Unbeschadet des Wertes der hebräischen Sprache ist der Litteralsinn zunächst aus der Vulgata zu entnehmen. Wie aber, wenn es nicht gelingt einen sicheren Litteralsinn zu gewinnen? (11.) Eine jede Sprache besitzt voces aequivocae, doppelsinnige oder mehrsinnige Worte, und nirgends sind sie häufiger anzutreffen als in den Uebersetzungen der Bibel. Beispiel, das Wort dies. Im streng buchstäblichen Sinne bedeutet es einen Zeitraum von 24 Stunden, nach dem

Maßstabe der Achsenrotation der Erde. Eine zweite vulgäre Verwendung findet es als Gegensatz zur Finsternis, Tag ist die Zeit, während der die Sonne über dem Horizonte steht, dieser Tag wechselt in der Dauer nach Zonen und Jahreszeiten, innerhalb der Polarkreise fällt er mit dem Zeitraum von 3 bis 6 Monaten zusammen. An dritter Stelle bezeichnet Tag im Allgemeinen die Zeit [1]), an vierter hat es die Bedeutung von „immer", „beständig" [2]), und ebenso dient das Wort Tag zur Bezeichnung des Alters, der Jahreszeiten, des Raumes [3]). In den meisten Fällen ergibt sich der Spezialsinn leicht und klar aus dem Zusammenhange, allein was macht man mit jenen Worten und Sätzen, die sich auf ein bekanntes Materialobjekt beziehen, die wir auch verstehen, welche aber einen widerspruchsvollen Sinn ergeben und dennoch eine göttliche Offenbarung enthalten? Alsdann ist es gestattet und geboten aus der realen Ordnung der Dinge zur idealen überzugehen, ebenso wie wir von den Prophezien des A. B. zu den in Christus erfüllten Typen fortschreiten. Der Materialist vermengt das Höchste mit dem Niedrigsten, die Ursache mit der Wirkung, der Christ hält den rechten Weg inne und wendet sich wie in profanen Schriften, z. B. in Dante's divina Comedia, so auch im alten Testamente vom Litteralismus zur

1) Gigantes erant super terram in diebus illis Gen. 11, 4 Gen. 10, 25. 2. Könige 13, 11. In die ultionis visitabo hoc peccatum. Exod. 32, 34.

2) Die noctuque aestu urebar et gelu Gen. 31, 49. Tota die contristatus ingrediebar. Ps. 37, 71.

3) Facti sunt dies Adam octingenti anni Gen. 5, 4—35, 29. In die messis, in die frigoris (Sprüchw. 25, 13—27, 15). — Ibimus viam trium dierum Exod. 3, 18.

Allegorie. Das Wesen der Allegorie besteht in der Anwendung eines Bildes, in dem sich eine davon verschiedene Seinsweise abspiegelt. Deshalb redet Christus in Parabeln und Gleichnissen, deshalb warnen der h. Paulus und Augustinus vor sklavischen Buchstabendienst, darum unterscheidet St. Thomas die res significatae per voces von den res quae significatae per voces, res alias significant [1]). Es ist nicht nötig, mit den Scholastikern noch einen besonderen moralischen und anagogischen Schriftsinn abzugrenzen, die Zweiteilung genügt: Der litterale, grammatische, historische Sinn steht Jedem zu Gebote, der lesen kann, der allegorische, figürliche, symbolische, spirituelle Sinn muß gesucht werden, er fordert Wissen, Bildung und göttliche Erleuchtung. (12).

Der äußeren Form nach gleicht die h. Schrift jedem anderen profanen Schriftwerke, sie benützt wie diese Rhethorik, Poesie, Metaphern und Tropen »quippe more humano Deus in scripturis ad homines loquitur«. Die Allegorie zumal ist eine dem Orientalen so geläufige Ausdrucksweise (13), daß sie sich bei der häufigen Berührung der Juden mit den benachbarten Völkern auch in ihren Schriften einbürgern mußte. Die Propheten Isaias und Ezechiel reden nicht nur in kühnen Allegorien, sondern befolgen auch eine allegorische Lebensweise. Traumdeutung und symbolische Gaben spielen in der Bibel eine ähnliche wichtige Rolle wie

1) Littera enim occidit, spiritus autem vivificat. 2. Kor. 3, 6: De doctr. Christ. III. c. 5, c. 22. Omnia, vel pene omnia, quae in veteris testamenti libris gesta continentur, non solum proprie sed etiam figurate accipienda sunt. S. Th. I, 1, 10.

bei Herodot, ja es wird die allegorische Sprache geradezu mit der Sprache der Weisen identifiziert. Und wie im A. B. so finden wir auch im neuen Testamente die Allegorien wieder. Die Bilder des Lammes, des guten Hirten, des Königs, des Weinbergbesitzers, des Sämann's &c. sind nur Symbole des Reiches Gottes, selbst die historische Fußwaschung enthält nichts anderes denn eine Versinnbildlichung der gegenseitigen Liebe und Aufopferung, welche die Glieder der Kirche beseelen soll. Schon hieraus dürfen wir schließen, daß auch die Schöpfungswoche, welche Gott unter dem Bilde eines arbeitenden Handwerkers darstellt, eine allegorische Form ist. Gehören die Allegorien in der Bibel der menschlichen Redeweise an, so sind sie der Logik und Kritik ebenso unterworfen wie die ähnliche Stylistik eines Profanschriftstellers.

Die Sachlage ändert sich jedoch, wenn wir Bibel und Profanlitteratur nicht der Form nach, sondern in bezug auf Subjekt und Objekt vergleichen. Wer redet in der Bibel? Nicht der Mensch, sondern Gott durch den Mund des Menschen, er spricht wie einer dem Macht gegeben und befielt Dinge, welche dem Menschen unmöglich sind. Das Objekt der Rede ist übernatürlicher Art und übersteigt die vom Glauben nicht erleuchtete Vernunft. Insofern bildet die Bibel das Buch der Bücher und steht einzig da. Wir dürfen aber weder Gott zum Menschen herabziehen, noch auch den Menschen zu Gott erheben, sondern Menschliches wie Göttliches sind scharf auseinander zu halten (14). Das Gewand der Allegorie und Prophezie, welches die Wahrheiten übernatürlicher Ordnung im A. T. verhüllt, hin-

derte und hindert die Juden noch, sich zu diesen Wahrheiten zu bekennen. Der Schleier verschwindet jedoch durch den Glauben an Christus, mit andern Worten die wahre Schriftauslegung fällt einer Autorität anheim, welche Gott selbst dazu bestellt hat. Man kann das göttliche und menschliche Element in der Bibel passend mit dem Wesen des Menschen vergleichen. Wie das intellektuelle Willensprinzip in seinen Aeußerungen durch den Körper begrenzt ist, so findet auch der göttliche Geist in der individuell sehr verschiedenen Redeweise des inspirierten Schriftstellers seine Limitation. Gott ist in der Bibel der Geist, während der Buchstabe den Körper vorstellt, beide Elemente vereinigen sich zu einem Ganzen, ohne ihre eigene Natur zu verlieren. Die Bibel ist von Menschen und für Menschen geschrieben, aber vom göttlichen Geiste inspiriert.

Welches wären nun die methodischen Regeln, an denen wir uns im konkreten Fall über einen vorhandenen allegorischen Sinn vergewissern können? (15) Die folgenden sieben:

1te Regel: Es sind in der Bibel allegorische Parallelstellen aufzusuchen, und namentlich solche deren allegorischer Sinn bereits von der Kirche rezipiert ist. Wenn z. B. die Genesis Gott als einen Arbeiter darstellt, so enthält die h. Schrift hunderte von Stellen, in denen Gott denkt, fühlt, spricht, handelt wie der Mensch.

2te Regel: Die Allegorie muß mit der Litteralbedeutung dem Sinne nach vollständig und ungezwungen übereinstimmen, damit auch der Zweifler überzeugt werde.

3te Regel: Der vorgeschlagene allegorische Sinn

darf selbstverständlich den definierten Dogmen der Kirche nicht widersprechen.

4te Regel: Die Allegorie darf nicht in's Kleinliche und Lächerliche ausarten, sie muß eine des Subjektes und Objektes würdige sein.

5te Regel: Der allegorische Sinn muß sich dem Zwecke des h. Schriftstellers unterordnen; Zweck des Hexaëmerons ist die Belehrung über Gott den Schöpfer und Ordner aller Dinge, damit ihn der Mensch anbete. Mit diesem Zwecke steht die Allegorie der sechs Tage im besten Einklange.

6te Regel: Der vorgeschlagene figürliche Sinn muß sich wenigstens im Keime irgendwo in der h. Schrift angedeutet finden, ein Grundsatz der mit der ersten Regel zusammenfällt.

7te Regel: Aus der Allegorie müssen sich Folgerungen ergeben, welche eine möglichst fruchtbare Anwendung auf dem religiösen Gebiete zulassen. Auch diese Regel ist bereits in der fünften implicite enthalten. Was über die kritische Feststellung des Sinnes hinausgeht, das soll der Exeget dem Mystiker, Aszeten und Prediger überlassen.

Im letzten (16) Kapitel der ersten Abhandlung macht Stoppani mit den erwähnten Regeln und Präliminarien die Probe. Das Hexaëmeron enthält Mitteilungen, welche dem Menschen nur von Gott, und zwar auf übernatürliche Weise zukommen konnten. Ebenso evident ist aber der innere Widerspruch der Worte, denn die Gestaltung des Universums innerhalb sechs Tagen birgt eine so grobe (atroce) Verleugnung der Wissenschaft, ist geradezu gesagt eine so große Beleidigung (oltraggio) der mensch-

lichen Vernunft, daß auch der furchtsamste Katholik kein Bedenken trägt, sie unter Billigung der Kirche (consenziente la Chiesa) offen zu leugnen. Nur eine hochgradige Ignoranz oder gänzlicher Mangel an Verständnis, kann angesichts unserer Sammlungen und der Natur eine Geschichte in Abrede stellen, deren Alter sich auf Millionen und Millionen von Jahren beläuft, deren zeitliche Endlosigkeit wir überhaupt ebensowenig zu erfassen vermögen wir die räumliche Endlosigkeit der Astronomie [1]). Man könnte erwiedern, dieser Widerspruch sei längst gehoben, denn die sechs Tage seien eben als zeitlich unbestimmte Perioden zu verstehen. Daß der Ausdruck jom, dies in der Bibel auch zur Bezeichnung der Zeit im allgemeinen dient, wurde schon hervorgehoben. Hat er aber diese Bedeutung auch im Hexaëmeron? Nein und abermals nein. Die Erzählung der Genesis ergibt nur einen litteralen Sinn, es wird Licht, der Morgen bricht an, dem Morgen folgt die Dunkelheit, und Gott nennt das Licht Tag, die Finsternis Nacht genau so wie wir es gewöhnt sind. Vom ersten Abende an kehren dieselben Worte und Sätze stereotyp wieder. Die Nacht unterbricht sechs mal das göttliche Schaffen, und sobald

1) St. hat sich zur Regel gemacht, keinen Eigennamen zu nennen, nur einmal macht er eine Ausnahme und citiert: de Bonald: „Moses und die modernen Geologen" und Bosizio: „Die Geologie und die Sündflut" als libelli prodotti ambedue da ignoranza accopiata a quel falso zelo che é fatto apposta per tradire la verità mentre vuole difenderla. Bosizio ist jüngst auch in der Innsprucker Quartalschrift desavouiert worden, und man könnte ihn samt seiner Zimmer-Geologie endlich in Frieden lassen, wenn ihn nicht der Uebersetzer von Orti-y-Lara's Buch den deutschen Lesern 1884 wieder als „gewiegte Autorität" vorgeführt hätte.

es Tag geworden ist, folgt eine Erneuerung der Arbeit. Am Morgen des siebenten Tages ruht der göttliche Bildner aus und segnet sein Werk. Kein älterer Exeget hat die Tage der Schöpfungswoche anders verstanden, denn als sechs wirkliche Tage, kein moderner Interpret kann sie, wenn er ehrlich gegen sich selbst ist, anders verstehen. Wenn er gleichwohl die Litteralbedeutung aufgibt, geschieht es nur der profanen Wissenschaft zuliebe. Aber sind wir etwa nach Einführung des Wortes „Periode“ besser dran? Nein, denn wie sollen sich die Formeln: „Es ward Abend“ und „es ward Morgen“ in eine solche Periode einfügen? Und angenommen die Tage wären unbestimmte Perioden, steht alsdann die Succession der Schöpfungswerke mit der geologischen Formationsreihe im Einklang? Wiederum nein; kein neuerer Fachmann hat sie acceptiert. Oder ist vielleicht der h. Augustinus der Urheber der Periodendeutung? Gleichfalls nein; Augustinus spricht von Tagen und kann nur von solchen sprechen, weil der Schluß auf die Unermeßlichkeit des Kosmos, speziell auf das hohe Alter des Erdball's erst von den positiven Wissenschaften der Neuzeit gezogen worden ist. Die Väter haben die Ewigkeit der Welt bekämpft, bewegen sich aber sonst in dem Zeitraume von 6000 Jahren; was die modernen Exegeten veranlaßt hat, davon abzugehen und den litteralen Sinn zu verflüchtigen, ist nur die Geologie. Wenn wir also diese Verflüchtigung vermeiden wollen, und doch auch das göttliche Licht der Vernunft und Wissenschaft nicht verleugnen dürfen, was ist zu thun?

Augustinus gibt die Antwort. Schon ihm drängte sich die Frage auf, wie man drei Tage und Nächte

zählen könne, bevor noch der ursächliche Faktor, die Sonne geschaffen war. Er macht selbst den Einwand, wo denn Gott, der nur im Tage schafft während der Nacht sich befand [1]). Dem Litteralsinne gemäß müßten wir ihm einen Ort in den mittleren Breitengraden der Erde anweisen, denn nur für bestimmte Zonen tritt ein regelmäßiger Tag- und Nachtwechsel innerhalb 24 Stunden ein, versetzen wir ihn aber an das Firmament, in den populären Himmel, so hat von dort aus gesehen stets ein Teil des Erdplaneten Tag. Die einzige Antwort auf solche Annahmen lautet: vereor, ne deridear. Sie erinnern aber zur rechten Zeit, daß Gott die Unermeßlichkeit und Ewigkeit selbst ist, daß Raum und Zeit für den Menschen, nicht für das unendliche, aus sich seiende Wesen gelten, also die Worte des Textes selbst auf einen allegorischen Sinn hindeuten. Wir müssen die Tage in figürlicher Weise auffassen, damit auch die drei ersten in die Reihe aufgenommen werden können. Augustinus eignet sich hier das Wort des Ekklesiasten an: »Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (18, 1)«, und weist schon mit diesem Citate die Periodendeutung ab. Creavit omnia simul, und dennoch sechs Tage! Der erste Satz bezeugt, daß soweit wir das Weltall erkennen, sämtliche Körper von Anfang an in kausaler Abhängigkeit zu einander stehen; wir können die anorganische und die organische Welt nicht von einander losreißen, sie gehören in Zeit und Raum zusammen und vereinigen in sich die notwendigen Bedingungen des Seins. Allein der Mensch und vorzugsweise der da-

1) De genes. ad lit. I, 21.

malige hebräische Volsstamm vermag und vermochte die Gleichzeitigkeit des einmaligen göttlichen Schöpfungsaktes nicht zu begreifen, sie muß formell analysiert werden und dies geschieht indem der e i n e Tag sechs oder sieben mal wiederholt wird [1]). Wer diesen sinnreichen Gedanken des h. Augustinus erfaßt hat, wird jedwedes prius und posterius als unvereinbar mit der Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes aus der Schöpfungswoche entfernen. Die Tage Gottes sind nicht die Tage der Menschen (Job 10, 5) d. h. auch keine Jahrtausende und Jahrmillionen, sie können somit nur allegorische Tage sein. Die Individuation der Kreaturen erfordert keinen neuen, eigentlichen Akt des Schaffens, sondern sie ist mit allen ontologischen Prinzipien, in allen Kategorien und Relationen, in Ursache und Wirkung durch den ersten und einzigen Schöpfungsakt gesetzt und bereits nach dem Eingangsverse: In principio creavit Deus coelum et terram abgeschlossen. Die biblische Erzählung ist keine Geschichte dem Buchstaben nach, wohl aber Geschichte der Substanz nach. Moses berichtet im ersten Verse synthetisch, was er im folgenden analytisch auf allegorischem Wege erläutert, und um jedem Widerspruch zuvorzukommen wiederholt er am Schlusse des

1) De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi scriptum est quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex vel septem vel potius *unum sexies septiesve repetitum* simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est: Creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quod eos ducit pervenire non possunt (Gen. ad litt. IV, 52).

Schöpfungswerkes ausdrücklich: Istae sunt generationes coeli et terrae quando creata sunt in die quo fecit Dominus Deus coelum et terram (2, 4). In die, nicht in diebus, die Sechszahl der Tage ist lediglich ein Symbol des späteren Gesetzes der Sabbatsheiligung, und der siebente Tag hat keinen Abend, weil er erst im ewigen Sabbat des himmlischen Jerusalems seine Vollendung finden wird. Schließen wir uns dieser Deutung des Hexaëmerons an, so befinden wir uns im Einklange mit den exegetischen Grundregeln, wahren den Litteralsinn im Gewande der Allegorie und brauchen weder bei der positiven Wissenschaft eine Anleihe zu machen, noch auch ihre wohlbegründeten Ergebnisse in Zweifel zu ziehen. Stoppani verspricht, diese vorläufige Uebersicht später durch eine detaillierte Entwickelung zu ergänzen.

III.

Die zweite, kürzere Abhandlung beschäftigt sich mit der Bedeutung der „biblischen Wasser" in der Geschichte der Meteorologie. Nach der übereinstimmenden Tradition aller Völker wie nach der Wissenschaft ist die Erde die gemeinsame Mutter aller Dinge, aus ihr gehen die anorganischen wie die organischen Körper und Geschöpfe hervor, der Allerzeuger aber ist das Wasser und dessen Zirkulation. Wiewohl kein Planet dem andern in den Lebensbedingungen gleicht, dürfen wir doch behaupten, daß das Wasser als Verbindung von Sauerstoffgas und Wasserstoffgas eine allgemeine Naturkraft ist. Wir sind nicht in der Lage die ersten Verdichtungsstadien der Erde zu ergründen,

aber angenommen die Erde sei einmal den rein solaren Kräften überlassen gewesen, so konnte damals wie heute ohne Wasserstoff und Sauerstoff weder eine Atomverbindung noch auch eine Organismenentstehung vor sich gehen. (1) Was berichtet darüber das erste Kapitel der Bibel? Terra autem erat inanis et vacua. Die Erde war unfruchtbar (improduttiva) und leer (vuota d'abitatori) et spiritus dei ferebatur super aquas, der Geist Gottes schwebte brütend und erwärmend einem Vogel gleich über den Wassern. Halten wir nach der Grundregel den Litteralsinn fest, so enthält dieser zweite Vers nichts von astronomischen Wirbeln und Ringen, auch keine mystische Andeutung der dritten göttlichen Person, sondern das Wort spiritus (ruah) bezeichnet einfach Luft, Atmosphäre wie es schon Ephrem interpretiert hat. Die Luft gehört zu den vier Elementen der Alten, sie ist das leichte, transparente, unsichtbare Prinzip, sie wird sonst nirgends in der Genesis erwähnt, es bietet sich also kaum etwas Natürlicherers dar. Unter Luft verstand man im Altertum genau dasselbe, was man später als Wärme, Elektrizität, als meteorische Erscheinungen (: Wind, Nebel, Wolken, Blitz, Donner :) nnd Zirkulation der Gewässer bezeichnete. Die Luft heißt spiritus dei, um sie in ihrer Größe und Unermeßlichkeit als Erdatmosphäre von der lokalen Windströmung zu unterscheiden. Aehnlich, nämlich im Sinne des Großartigen redet die Schrift anderwärts vom Feuer, vom Flusse, von den Zedern, Bergen und den Gestirnen Gottes [1]). Die beiden ersten Verse umfassen die drei

1) Gen. 19, 24, Levit. 10, 2. *Ignis dei* cecidit e coelo. Job. 1, 16 *Flumen dei* repletum est aquis (Ps. 64, 10.). Ope-

Grundsubstanzen unseres Planeten Erde, Wasser, Luft, im dritten Verse tritt das äußere himmlische Lebenselement das Feuer hinzu. Bedenkt man, daß der Sauerstoff als Bestandteil des Wassers, der Atmosphäre, der Silikate und karbonischen Gesteine fast die Hälfte des wässrig-festen Erdkörpers ausmacht, daß seine Verbindungen aktuelle Energie in Form von Wärme und Elektrizität entwickeln, so konnten diese Aktionen gar nicht kürzer ausgedrückt werden als mit dem Satze: Spiritus dei ferebatur super aquas. Die Aufzählung und Scheidung der Elemente ist keine chronologische, entspricht aber der wissenschaftlichen Ordnung im abstrakten Sinne: die an sich träge Materie geht in den Zustand der lebendigen Energie oder Kraftspannung über (2).

Stellen wir uns vor, daß die Erde anfänglich in einen doppelten Mantel von Wasser und Atmosphäre eingehüllt war und namentlich in der Aequatorialzone ein Kontakt zwischen Wärme und Dampfentwickelung bestand, so muß allmählich mehr und mehr Wärme latent geworden sein, der Erdkörper erkaltete, und es kam zur Bildung von Quellen, Flüssen, Seen, Meeren. Zwar war die Verteilung der Meere und Kontinente ehedem eine andere, allein irgendwo muß das „Trockne" einmal zuerst aufgetaucht sein, und damit waren auch die Elemente eines hydrographischen Systems gegeben. Wo bleibt jedoch das Gestirn, welches die atmosphärische Zirkulation erst ermöglicht? Hunderte von Seiten sind über diese Frage voll geschrieben worden, und dennoch müssen

ruit montes umbra ejus et arbusta ejus *cedros dei* (Ps. 79,11). Justitia tua sicut *montes dei* (Ps. 35, 7). Super *astra dei* exaltabo solium meum. Js. 14, 13.

schon im ersten Verse alle Himmelskörper mit einbegriffen sein, weil ein Himmel ohne Gestirne kein Himmel wäre. In der Genesis hat das didaktische Prinzip über das chronologische die Oberhand, sie unterscheidet die Dinge und wiederholt sie öfter, wenn es dem Lehrzwecke entspricht, aber sie scheidet sie nicht. Bevor sich Festländer und Meere endgiltig abtrennen konnten, mußte zweifellos jene Zirkulation von Wasser und Luft vorangehen, welche die moderne Meteorologie so genau ermittelt hat. Diese Zirkulation wird uns im siebenten Verse mit den Worten berichtet: „Gott machte das Firmament und schied die Wasser, welche unter dem Firmament waren, von jenen die über dem Firmament waren". Diese Ausdrucksweise ist eine eigentümliche, aber doch dem Verständnisse des Volkes weit angemessenere, als die Ausdrücke im Meteorologikon des Aristoteles.

Wollen wir die Einfachheit der biblischen Sprache verstehen, so müssen wir uns in den Ideenkreis der alten Völker hineinversetzen, was zuweilen nicht leicht ist, indessen allein der Grundregel: »more hominum loquitur Deus in scripturis« entspricht. Was dachten sich also die Hebräer unter der *rakiah* oder dem Firmamente? Sicherlich nicht „das Ausgedehnte" der modernen Exegeten, sondern den konkreten Himmel in der Bedeutung eines Baldachins, eines Daches, einer festen Wölbung, genau wie wir von einem coelum camerae oder coelum capitis reden. Wir belächeln heute diese rohe Vorstellung, für die Astronomie der gebildeten Griechen und Römer, für das ganze Mittelalter bis tief in's sechszehnte Jahrhundert hinein ist sie geradezu die wissenschaftliche Basis. Man verließ sich eben auf die Sinne, deren trügerische

Aussage erst die Experimentalmethode der Neuzeit nachgewiesen hat. Wie wir heute noch im figürlichen Sinne von einer Himmelswölbung und einem Himmelszelte sprechen, so redete man früher davon im Glauben, daß dem wirklich so sei. Die Sprache der Genesis deckt sich vollkommen mit der Redeweise im Psalterium, in den Sprüchwörtern, im Buche Job, bei Isaias und Ezechiel [1]). Die Physik hat die alte Anschauungsweise durch die Hypothese vom unsinnlichen Aether ersetzt, an der von Moses den Juden vorgetragenen Lehre, daß Gott den Himmel oder das Firmament geschaffen habe, ist nicht das mindeste geändert worden (3).

Hat man sich einmal mit der populären Bedeutung des Firmamentes als eines über die Erde gespannten Baldachins vertraut gemacht, so erhält auch eine Reihe anderer Stellen ihr rechtes Licht. Die ältesten Völker konnten von der atmosphärischen Zirkulation des Wassers nichts wissen, weil sie von den äquatorialen Ländern und den Weltmeeren keine Kunde hatten. Sie sahen den Regen in Strömen vom Himmel herabfallen, aber nur zu gewissen Zeiten, und verlegten ihn daher jenseits des festen Himmelsgewölbes. Dieses Gewölbe bildete die Scheidemauer zwischen oben und unten. Deshalb loben die Wasser, die über den Himmeln sind, den Herrn (Ps. 148, 4), darum „spannt Gott den Himmel aus wie ein Fell und bedeckt mit Wasser die oberen Räume“ (Ps.

---

1) Extendes coelum sicut *pellem* (Ps. 103, 2) Aethera *firmabat* sursum (Spr. 8, 28). Tu forsitan cum eo fabricatus es coelos, qui *solidissimi* quasi aere fusi sunt? (Job 37, 18.) Qui expandit coelos sicut *tabernaculum* ad inhabitandum. Js. 40, 22, Ezech. 1, 22 ff.

103, 2 ff.), darum singen die drei Jünglinge im Feuerofen: „Preiset alle Wasser, die über den Himmeln sind, den Herrn“ (Dan. III, 60). Um den Regen zu erklären, bedurfte es jenseits eines Reservoir's, und dieses finden wir thatsächlich in der öfteren Erwähnung der Aruboth oder Katarakte angedeutet. Das hebräische Aruboth kommt von arab, verflechten, ineinander verschlingen, ähnlich bedeutet das griechische καταράκτης wörtlich, eine natürliche oder künstliche Verschlingung, im weiteren Sinn einen Verschluß, eine Schutzwehr, einen Damm, nach dessen Zerstörung das Wasser in großen Strömen und Fällen mit Geräusch abfließt. Daher werden vor dem Diluvium die „Katarakte des Himmels“ aufgethan und später wieder geschlossen (Gen. 7, 11—8, 2), deshalb öffnen sich bei Isaias (24, 18) die gleichen „Katarakte und erschüttern die Grundpfeiler der Erde“, deswegen spenden die Katarakte unter Umständen auch Segen und Ueberfluß. (Mal. 3, 10 [1]). Nach der Hydrographie der Hebräer bilden diese oberen Wasserreservoire die vorherrschenden Quellen des Regens, die Wolken versehen nur den Dienst von Filtern, sie bewirken eine Zerteilung in Tropfen und verhindern so, daß sich die Wasser mit aller Gewalt, massenweise auf die Erde herabstürzen [2]).

Das Meer ist das allgemeine Sammelbecken der

---

1) Dicit Dominus: si non aperuero vobis cataractas coeli et effudero vobis *benedictionem* usque ad *abundantiam*.

2) Coelique ac nubes *distillaverunt* aquis (Richter 5, 4). *Cribrans* aquas de nubibus coelorum (2. König 22, 12). Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non *erumpant pariter* deorsum. Job 26, 8.

irdischen Wasser, die Katarakte jenseits des Firmamentes vereinigen die himmlischen Wasser, in den *Thehom* und im abyssus erkennen wir das Reservoir der unterirdischen Fluten. Bei Herodot und den Dichtern fungiert das Wort ἄβυσσος nur als Adjektivum und bezeichnet etwas Grundloses, außerordentlich Tiefes. Die Septuaginta gebraucht es zuerst substantivisch für Thehom, welches als Derivativ von hum, ein Geräusch verursachen, Rauschen, die Gewalt der Wasserwirbel in der submarinen wie in der unterirdischen Tiefe bedeutet. Ein Beispiel des ersteren submarinen Gebrauchs bietet das Gebet des Propheten Jonas vom Bauche des Fisches aus, im zweiten terrestrischen Sinne wird abyssus mit dem Ursprungsorte der Quellen und Flüsse identifiziert [1]). Ganz allgemein bedeutet abyssus das Unbestimmte, Dunkle, Tiefe, jenes Element, welches sich unter der Erdoberfläche den Blicken verbirgt, dessen Wirkungen sich jedoch in der Form von Thermalwässern, vulkanischen Eruptionen und Erdbeben bemerkbar machen. Daß den Thehom auch die zweite plutonische Bedeutung zukommt, erhellt aus einer Stelle des 41. Psalmes, wo der Abgrund den Abgrund ruft, und noch deutlicher aus dem Gebete des Propheten Habakuk, welches als die orientalisch gefärbte Schilderung eines Erdbebens aufgefaßt werden kann [2]). So unterscheidet denn bereits die Hy-

---

1) Abyssus vallavit me, *pelagus* operuit caput meum. Jon. 2, 6. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram, necdum *fontes* aquarum *eruperant*.. Spr. 8, 24. Deuteron. 8, 7. Ps. 17, 15.

2) Abyssus abyssum *invocat* in *voce* cataractarum tuarum. Ps. 41, 8. Fluvios *scindes* terrae, viderunt te, et *doluerunt*

drologie der Hebräer in ihrer Art die Dreiteilung der Gewässer nebst den hauptsächlichsten Folgen und Begleiterscheinungen. Der Zeit und Wissenschaft bleibt es vorbehalten, von der populären Beobachtung und einfachen Konstatierung der Thatsachen zu deren Begründung fortzuschreiten (4).

Die ersten Anzeichen einer Fortentwickelung finden sich bereits in den Schriften Salomon's. Nach den Büchern der Könige war Salomon ein ebenso tüchtiger Naturbeobachter wie ein Poet und Philosoph [1]). Im Buche der Weisheit werden schon Beginn, Mitte, Ende der Jahreszeiten, der Lauf und die Stellung der Sterne, sowie die Gewalt der Stürme unterschieden [2]). Aus Salomon's und anderer h. Schriftsteller Aufzeichnungen lernen wir auch die beiden vorherrschenden Windströmungen nebst ihren Merkmalen kennen. Der Nordwind (Nordostwind) bringt Kälte und klares Wetter, der heiße Südwind (Südwestwind) hat Regen, Feuchtigkeit und stürmische See im Gefolge [3]). Noch mehr:

---

montes: gurges aquarum transiit. Dedit abyssus *vocem* suam, *altitudo* manus suas *levavit.* 3, 10.

1) 3. König 4, 32—33.

2) Ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum: initium et consummationem et medietatem temporum, anni cursus et stellarum dispositiones. Weish. 7, 17—21. Der Verf. setzt hier die Salomon'sche Abfassung des Buches der Weisheit voraus. Daß diese Voraussetzung nach dem heutigen Standpunkte der Kritik unhaltbar ist, braucht kaum erwähnt zu werden.

3) *Frigidus* ventus Aquilo, flavit et gelavit crystallus ab aqua Eccles. 43, 22 ventus Aquilo *dissipat pluvias* Spr. 25, 23 ab Arcturo *frigus* Job 38, 9. Nonne vestimenta tua *calida* sunt cum perflata fuerit terra Austro? Job 37, 17. Ventus

in der berühmten Stelle Pred. 1, 6—7 empfangen wir eine deutliche Beschreibung des Sonnenlaufes und der atmosphärischen Zirkulation [1]). Die Flüsse kehren zu ihrem Ausgangsorte zurück, d. h. sie steigen als Dampf aus dem Meere empor, verdichten sich in der Höhe zu Wolken, fallen als Regen herab und münden wieder in das Meer. Dasselbe Phänomen schildert der ungelehrte, schlichte Hirt Amos ebenso wie das Buch Job [2]). Legen wir das Buch Kohelet zugrunde, so kennt der Verfasser: 1) den jährlichen, regelmäßigen Bogenlauf der Sonne, 2) die Luftströmungen von den Polen zum Aequator und umgekehrt, 3) den Kreislauf des Wassers vom Meere zur Atmosphäre und von dort zurück (5).

Um die Wichtigkeit dieser Notizen zu ermessen, genügt es, das geringe meteorologische Wissen der Griechen, der Römer und des Mittelalters sich zu vergegenwärtigen. Die Theogonie Hesiod's ist ein Gewirr der seltsamsten und heterogensten Mythen, nichts erinnert entfernt an meteorologische Phänomene. Ebensowenig findet sich etwas dem Aehnliches in den homerischen Gedichten. Herodot sammelte eine Menge natur-

---

Auster *contrivit* te in *corde maris*. Ez. 27, 26. Dominus vadet in *turbine* Austri. Zach. 9, 14.

1) Gyrat sol per *meridiem* et flectitur ad *aquilonem*: lustrans universa in *circuitu* pergit *spiritus* et in circulos suos *revertitur*. Omnia flumina *intrant* in mare, et mare non redundat; ad locum unde *exeunt* flumina revertuntur, ut iterum fluant.

2) Qui vocat aquas maris et *effundit* eas super faciem *terrae*. Am. 5, 8. Quomodo, si *recedant aquae de mari*, et fluvius vacuefactus arescat, sic homo, cum dormierit non resurget etc. Job 14, 11—12.

wissenschaftlicher Daten, er kennt die Verdunstung, für eine Theorie der Luftströmungen und der universellen atmosphärischen Zirkulation mangelt ihm wie allen Anderen die Kenntnis von der Größe und Form der Erdoberfläche. Aristoteles kennt die Natur des Thaues und Reifes, er gibt eine Theorie der Hydrographie auf der bekannten Erdoberfläche, seine Erklärung der unterirdischen Gewässer bleibt jedoch nicht minder unverständlich wie die Beschreibung des Tartarus im platonischen Phädon. Plinius und Strabo geben eine ausreichende Zahl von Beobachtungen, beide versuchen auch eine wissenschaftliche Synthese, aber die atmosphärischen Gesetze bleiben ihnen fremd. Das Gleiche gilt vom Dichter des Naturalismus, von Lukrez, er beschreibt im 2. und 6. Buche seines Poëms sehr ausführlich die meteorischen Erscheinungen, namentlich das Gewitter, er kennt jedoch nicht die feste Beziehung zwischen Temperatur und Aggregatzustand, welche bereits der Prophet Amos erwähnt (6).

Die Väter der Kirche übernahmen einfach das Wissen der Griechen, sie drückten ihm einen christlichen Stempel auf, ohne sich um die wissenschaftliche Begründung viel zu kümmern. Nur Gregor von Nyssa und Augustinus bilden eine Ausnahme: der erstere gibt eine Darstellung von der Zirkulation der Wasser, an welcher die moderne Wissenschaft nicht allzu viel auszusetzen findet; der zweite kennt die Dichtigkeitszustände des Wassers und versucht durch ein pneumatisches Experiment das Verhältnis zwischen Luft und Wasser zu veranschaulichen [1]). Im

1) De gen. ad litt. II. p. 5. De gen. ad lit. lib. impf. 346.

Mittelalter verringerte sich das Maß des Naturwissens. Die Kabbala bildet den schärfsten Gegensatz zur Empirie, und in den Folianten der Scholastiker wird im wesentlichen nur das reproduziert, was bereits in den Schriften der Alten, insbesondere des Stagiriten zu lesen war. Selbst die beiden Leuchten der scholastischen Philosophie Albertus und Thomas neigen der Ansicht zu, daß das Meeresniveau höher liege als die feste Erdoberfläche und demgemäß alle Flüsse unmittelbar aus dem Meere entspringen. Die Scholastik hat die experimentelle Methode zwar gekannt, aber davon keine Anwendung gemacht (7).

Das Zeitalter der wissenschaftlichen Meteorologie beginnt mit Kolumbus. Er hat uns in Wirklichkeit eine neue Welt erobert, denn die Kenntnis von der Gestalt unseres Planeten war die Vorbedingung, um zu universellen Gesetzen zu gelangen. Kolumbus entdeckte die Windstillen oder Kalmen in der Nähe der Wendekreise, entdeckte das Sargassomeer, entdeckte die Passatwinde, entdeckte Aequatorial- und Golfströmung. Toricelli, Galilei, Otto von Guerike ermöglichten es, die Luft zu messen und zu wägen, Baco gibt in seiner Historia naturalis et experimentalis de ventis 1664 eine Synthese der sich um die Erde windenden Luftspirale; Priestley, Scheele, Lavoisier finden, daß die Luft eine Mischung, das Wasser die chemische Verbindung zweier permanenter Gasarten sei. Es folgen die Entdeckungen des Erdmagnetismus, der atmosphärischen Elektrizität, der Isothermen, Isobaren, Isoklinen, des Drehungsgesetzes der Stürme. Aber erst der Amerikaner Maury ist der eigentliche Schöpfer einer atmosphärischen Physik, nach welcher der die Erde

umgebende Luftmantel einem bewegtem Ozeane gleicht, einheitlich in seinem Zusammenhange, aber äußerst manigfach in der Wirkungsweise. Die Wissenschaft hat uns somit über die in der Bibel erwähnten irdischen und himmlischen Wasser eine erschöpfende Auskunft gegeben, es mangelt nur noch an einem Systeme der unterirdischen Strömungen und deren Einfluß auf die Oekonomie der Erde. Das Gesamtresultat muß darauf hinauslaufen, daß der allgemeine Lebensfaktor der Erde das Wasser ist, welches sich aus der Tiefe zu den Grenzen des Himmels erhebt und von dort zu dem Zentrum des Ausganges in gesetzmäßigem Kreislaufe zurückkehrt, ganz wie es schon die Genesis keimartig andeutet (8).

IV.

Der dritte, etwas weit ausgesponnene Aufsatz über die Imperative in der Genesis ist rein exegetischer Natur. Gott redet zum Menschen in der ihm bekannten Sprechweise und paßt sich dabei dem Bildungsgrade der Kreatur an. Im Munde des Menschen drücken die Worte menschliche Ideen aus, im Munde Gottes dienen sie dazu, den Gedanken Gottes in menschlicher Form wiederzugeben. Das erste Kapitel bewegt sich grammatisch in Ausdrücken des Befehls. Für das Licht, für das Firmament und die Gestirne lautet das Befehlswort: fiat im Sinne des Schaffens; die Imperative: congregentur aquae, et appareat arida, entsprechen der Vorstellung des Ordnens, die Worte germinet terra und producant aquae (producat terra) übertragen das Schaffen einem sekundären, materiellen Prinzip. Vor der Schöpfung des Menschen spricht Gott zu sich selbst:

faciamus hominem. Woher diese Verschiedenheit der Ausdrucksweise? Sicherlich nicht wegen des verschiedenen Ursprunges der Dinge, der bei allen auf derselben obersten und letzten Ursache, auf dem Willen des Schöpfers beruht, sondern wegen deren ungleichartigen Natur und Wirkung. Die Auswahl der Worte entspricht ganz der Eigentümlichkeit der menschlichen Sprache. Nach dem ersten Verse ist die Schöpfungsgeschichte bereits vollendet, soweit die Thätigkeit des schaffenden Subjektes in Betracht kommt. Was folgt, ist nur eine analytische Zergliederung mit Wiederholung des typischen Zeitwortes creare. Nehmen wir an, der Mensch sei das schaffende Subjekt, so würde man von ihm nicht das Wort creare, sondern nur das Synonymum fieri (machen, formen, bilden, bewirken) aussagen dürfen [1]). Nicht anders lautet die Sprache der Genesis: mit dem creavit des ersten Verses ist die Sache erschöpft, der Uebergang vom Nichtsein in's Sein vollzogen, die anderen Verbalformen sind Akkommodationen an die menschliche Fassungskraft. Für das Licht, für das Firmament und die Lichtkörper am Himmel, wird der Imperativ fiat angewendet, weil der Mensch sie nicht ähnlich den Pflanzen und Tieren entstehen oder sich bilden sah. Der Himmel ist für die Hebräer etwas Festes, Ewiges, Unendliches, die Wohnung und der Thron Gottes, es lag nahe, die Gestirne als aus sich seiende Wesen anzubeten. Um das auserwählte Volk von diesem Götzendienst abzuhalten, wird Gott wiederholt mit den Worten: fiat, fiant, als Schöpfer auch dieser

1) Im modernen Style hat sich allerdings das Wort: „kreïren", „schaffen" für künstlerische Leistungen eingebürgert, z. B. Göthe schuf den Faust, aber doch nur kraft des ihm verliehenen Genius.

Sphären hingestellt. Dieser Grund kommt bei den Organismen in Wegfall. Wir sehen die Vegetation aus dem in die Erde gelegten Samenkorn hervorsprießen, und ebenso die Tierwelt durch Zeugung sich vermehren, daher lesen wir auch in der Genesis die entsprechenden populären Imperative: germinet terra, producant aquae, producat terra. Es ist durchaus verfehlt, wenn man in diesen Worten mit den Verteidigern der generatio aequivoca eine dem Wasser oder der Erde zuerteilte Fähigkeit der keimlosen Zeugung sehen will. Die Genesis spricht nur populär; wie wir nach dem Verlaufe des Winters Wiesen und Wald neue Keime treiben sehen, wie jedes Handbuch der Geographie von Produkten des Landes redet, ohne den Samen ausschließen zu wollen, in gleichem Sinne verwenden die biblischen Schriftsteller diese Worte. Der einzige Unterschied ist, daß sie im Munde Gottes einen prägnanten Sinn haben, daß nur er das germinet und producat befehlen konnte. Weil aber weder der Erde noch dem Wasser eine eigentliche Zeugungskraft zukommt, so wird die natürliche Bedingung hinzugefügt. Die Vegetation bedarf zur Reproduktion des Samens, die Animalisation des Wachstums und der geschlechtlichen Vermehrung. Und um hervorzuheben, daß der erste Same und die erste Zeugung einen Uebergang vom Nichtsein in's Sein vorstellen, wird den Befehlsformen germinet und producant stets noch ein Satz beigefügt, welcher ausdrückt, daß Gott der Urheber der gesamten wie der einzelnen Organismen ist. Das gemeinsame Fundament fieri kehrt überall wieder zum Zeichen, daß Gottes Wille keiner sekundären Ursachen bedarf (1. 2).

Von jeher hat die Entstehung der geflügelten Tiere aus dem Wasser den Exegeten Schwierigkeiten bereitet. Diese Entstehungsursache hat bei Wasservögeln wie Möven, Alken, Eidergänsen, Tauchern, bei dem Heere der an Sümpfen und Seen hausenden Insekten einen Sinn, sie gilt aber nicht für Sing-, Raub-, Zugvögel, für die volucres coeli. Fast könnte es scheinen, als ob hier die Genesis einem genetischen Zusammenhange zwischen Fischen und Vögeln das Wort reden wolle. Die Schwierigkeit läßt sich jedoch sehr einfach heben, wenn wir an die Scheidung der unteren und oberen Wasser denken. Die Hebräer besaßen eine Vorstellung vom Meere, sie nahmen ein ähnliches oberes Wasserreservoir und eine Kommunikation beider an, sie sahen ganz wie wir, Meer und Firmament am Horizont zusammenstoßen und brachten darum Meer und und Himmel, Wasser und Atmosphäre in ein System. Die Stimme Gottes ertönt über den Wassern, die Gewässer über dem Firmament loben ihn in gleicher Weise wie die unteren, will man also die Vögel in eine einzige Gruppe zusammenfassen, so kann dies in der Sprache der Hebräer kaum passender geschehen, als wenn man sie als Geschöpfe des Wassers bezeichnet und sie an die Atmosphäre angliedert: producant aquae, quae sunt *sub* firmamento, reptile animae viventis, et aquae, quae sunt *super* firmamentum, volatile super terram (3).

Was von der populären Teilung der Vögel gilt, kann von den Einteilungen der Genesis überhaupt gesagt werden. Jede derartige, natürliche Klassifikation geht nach Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten instinktartig vom menschlichen Geiste aus. Die Aufzähl-

ungen in der Genesis entsprechen durchaus der Reflexionsstufe der ältesten Hebräer, sie geben aber andererseits auch das embryonale Schema aller späteren wissenschaftlichen Klassifikationen. Die organische Welt zerfällt in das Pflanzen- und in das Tierreich. Die Pflanze haftet am Erdboden, ihre Wurzel saugt die Feuchtigkeit auf, und deshalb werden die Wasserpflanzen nicht eigens erwähnt. Das Tierreich belebt das Meer, das Firmament und das trockne Land und diesem dreifachen Bezirke entspricht die dreifache Aufzählung: producant aquae reptile - producant volatile super terram - producat terra jumenta, reptilia, bestias. Der Mensch als gottebenbildliches Wesen bildet ein Reich für sich und wird darum auch besonders erwähnt (4).

In den beiden nächsten Abschnitten (5. 6) kommt Stoppani nochmals auf die teils philologischen teils psychologischen Gründe zurück, welche einen Wechsel der Imperative rechtfertigen und wendet sich dann zu der Frage, ob die Worte: »congregentur aquae, quae sub coelo sunt, in *locum unum*« für ein die ganze Erde bedeckendes Universalmeer sprechen. Unter den bis jetzt abgegrenzten und geologisch beschriebenen Horizonten befindet sich kein einziger, auch nicht die Bildungszeit der metamorphischen Gesteine, der im Sinne eines einzigen Urmeeres zu deuten wäre. Die heutigen Kontinente waren vor Millionen Jahren einmal Meeresgründe, die schichtenweise emporgehoben wurden, diese Meere setzen Zuflüsse vom Festlande voraus, sie sind von Floren und Faunen belebt, und bilden gegenwärtig die festen Teile der Erdrinde. Nur ganz allgemein dürfen wir von einem Urmeere und einem Urfestlande reden, insofern die Scheidung

beider die Vorbedingung von Wasser- und Landorganismen ist. Aber auch die biblischen Ausdrücke lassen sich recht gut in einem dem Universalmeere entgegengesetzten Sinne deuten. Der zweite Vers spricht von Wassern, sagt jedoch nicht wo sich dieselben ausbreiteten und noch weniger, daß sie die ganze Erde bedeckten. Auch der 9te Vers »congregentur etc.« teilt hierüber nichts näheres mit, man kann sich diese Wasser auch in der Atmosphäre und im Inneren des Erdkörpers denken. Appareat arida, heißt soviel als: es erscheine das Trockene, es tauche auf, aber wiederum nicht, daß es einzig und allein infolge eines Rückzuges der Gewässer erscheinen oder auftauchen konnte. Biblisch ist hier nur das Faktum, die Wirkung des göttlichen Willens, nicht die Reihe der sekundären Ursachen. Selbst der Ausdruck »in unum locum« ist nicht notwendig zu gunsten eines Universalmeeres zu verwenden, denn angenommen die Laplace'sche Erdbildungshypothese sei acceptabel, so muß es schon vor dem definitiven Niederschlage der Dämpfe ein Erdrelief und einen Depressionsunterschied gegeben haben. In diesen Depressionen sammelte sich das tropfbarflüssige Element, während im Gegensatz hierzu das Auftauchen der Reliefserhöhung den Kontinent oder das Trockne bildete. Die Sprechweise der Bibel deckt sich also auch hier mit der wissenschaftlichen wie mit der populären Anschauung (7).

Es bleibt noch die Schöpfung des Menschen übrig, welche mit dem Worte »faciamus« angekündigt wird. Nicht weniger als vier Meinungen kreuzen sich hier. Nach dem platonisierenden Judaismus eines Philo und der alexandrinischen Juden wendet sich Gott an die

Engel gleichsam um ihre Mitwirkung zu befehlen, eine Ansicht, welche dem Schöpfungsdogma widerspricht und vom Christentum nicht rezipiert worden ist. Manche Väter, Justinus, Origenes, Eusebius, Ambrosius, Irenäus, Gregor v. Nyssa substituierten dafür die zweite göttliche Person. Andere wie Basilius, Cyrillus, Chrysostomus und Augustinus erblickten in dem faciamus eine Andeutung der göttlichen Einheit und Dreipersönlichkeit. Wieder andere entscheiden sich für einen dem orientalischen Style und Gebrauche entsprechenden pluralis majestatis. In dieselbe Kategorie fallen die Parallelstellen: *faciamus* ei adjutorium simile sibi (Gen. 2, 18), *descendamus* et *confundamus* linguam (Gen. 11, 7) sowie der Ausruf Gottes nach dem Sündenfalle: Ecce Adam quasi unus ex *nobis* factus est (Gen. 3, 22). Aus der erwähnten Meinungsverschiedenheit ergibt sich zunächst, daß keine einzige dogmatischen Wert beanspruchen kann. Der Versuch diese Stellen für das Trinitätsmysterium zu verwenden, läßt sich aus der Neigung der ältesten Väter zur Mystik erklären, aber weder Hieronymus, noch St. Thomas reproduzieren diese Auslegung, und Augustinus läßt sie nur bedingt gelten.

Betrachten wir die Stelle ohne Voreingenommenheit und berücksichtigen wir, daß es in keiner Sprache einen Imperativ der ersten Person gibt und geben kann, so brauchen wir auch in dem biblischen faciamus nichts Außergewöhnliches zu suchen. Gott geht menschlich gesprochen mit sich selbst zu Rate, weil es sich um etwas besonderes wichtiges, um ein Ebenbild seiner selbst handelt. Die Aufmerksamkeit soll auf eine neue Kreatur gelenkt werden, welche die zuvor ins Leben Gerufenen

zu beherrschen bestimmt war. Wenn der Plural die Trinität ausdrücken soll, warum wird er nur dreimal angewendet? Man braucht sich um so weniger an die Worte faciamus etc. anzuklammern, als es im A. T. nicht an Stellen fehlt, welche das Trinitätsmysterium implicite wie explicite zu erkennen geben. Hauptzweck der Genesis war, Gott in seiner einheitlichen Existenz und als einheitlichen Schöpfer des Weltalls zu veranschaulichen, der Monotheismus, Nebenzweck die Erhabenheit der menschlichen Kreatur, als eine die mit der göttlichen Natur verwandt ist, zum Bewußtsein zu bringen. Was für den Katholiken heute eine tägliche Uebung des Glaubens bildet, das wäre für die Hebräer von damals eine Veranlassung zur Abgötterei gewesen. Nehmen wir also an, wie wir es historisch annehmen müssen, daß die Juden in dem Worte faciamus keine mystische Verhüllung eines christlichen Dogmas fanden und finden und so bleibt nur der letzte und einfachste Fall übrig, daß sie es als rhetorischen Plural der Majestät verstanden haben.

Sämtliche Imperative bezeichnen somit den göttlichen Willen, welcher die Dinge in's Dasein ruft, die aber nach der Gewohnheit und Sprechweise des Menschen wechseln. Dieser Satz ist ein fundamentaler, hingegen müssen alle Versuche, in diesen Befehlsformen sekundäre Ursachen der Entwickelung oder die Lösung wissenschaftlicher Probleme zu finden, vergeblich bleiben. Die Imperative der Genesis haben ihr Gegenbild in den Imperativen des neuen Testamentes in den Worten, mundare, adaperire, surge et ambula etc. Alle drücken die absolute, unmittelbare Herrschaft Gottes aus, die einen über die zu schaffende, die andern über die geschaffene Welt.

Welch' großer Unterschied zwischen den Befehlen Gottes und den Befehlen des Menschen ist, lehrt uns am besten der römische Zenturio von Kapernaum, dessen demütiges Vertrauen auf das Befehlswort Christi für alle Zeiten ein leuchtendes Beispiel des Glaubens bildet[1]). — Mit dieser Exhorte schließt die dritte Abhandlung.

V.

Ueberblicken wir nunmehr die drei Aufsätze als Ganzes, so ist nicht zu verkennen, daß Stoppani die Genesisauslegung in manchen Punkten gefördert hat. Das bisher meist zur Debatte stehende materielle Element, tritt gegenüber dem grammatischen in den Hintergrund, die so wünschenswerte scharfe Trennung zwischen wissenschaftlichen Problemen und religiösen Dogmen ist einen Schritt vorwärts gerückt, der apologetischen Fabriklitteratur ein Riegel vorgeschoben. Freilich kann die vorgetragene Lösung keinen Anspruch auf unbedingte Neuheit erheben, der Kern ruht in dem biblisch-augustinischen Citate: »Deus creavit omnia simul,« dieses simul temporell gefaßt, allein in der Betonung des synthetischen Charakters des einen typischen Schöpfungstages, sowie in der Allegorie der analytischen Wiederholung, liegt sicher ein brauchbares Prinzip. Bekanntlich hat Dubois-Reymond in seinem viel erörterten Nekrologe auf Darwin, vor der Berliner Akademie den Satz ausgesprochen, daß es vom Standpunkte der Naturforschung aus, nur eines Schöpfungstages bedürfe, an welchem be-

1) Matth. 8, 5—10. Tantum dic verbo, et sanabitur puer meus.

wegte Materie ward, während alle konkreten Formen sich vielleicht aus sekundären Ursachen entwickeln können. In dieser Beziehung wäre also die Differenz zwischen dem modernen Empirismus und dem christlichen Schöpfungsdogma keine so gewaltige mehr.

Gleichwohl lassen die Ausführungen Stoppanis auch gewichtigen Bedenken Raum. Was zunächst den prinzipiellen Standpunkt anlangt, wonach die Resultate menschlicher Forschung, mögen sie nun negativ oder positiv sein, ganz und gar von der biblischen Kosmogonie fernzuhalten seien, so zweifle ich, ob derselbe durchführbar ist. Entweder bietet die Genesis eine Kosmogonie, eine chronologische Entwickelung der Weltordnung, oder sie ist nur eine Belehrung über den Weltenschöpfer im Gewande der Allegorie. Ist sie das letztere, so sollte man sie unumwunden auch so nennen, ist sie aber „Kosmogonie", und Stoppani selbst gebraucht diesen Titel, so dünkt es mir unmöglich, eine physikalisch-astronomische Kritik zu vermeiden. Es ist uns als Christen, gleichgiltig, welche Vorstellungen über den Anfang der Dinge Juder, Egypter, Griechen und Germanen gehabt haben, nur die Juden sind für alle interessant, weil der A. B. ein Vorbild des kosmopolitischen Christentums ist. Man lese ferner die zweite Abhandlung Stoppani's durch, und frage sich dann, ob nicht die vorgetragene Deutung der „biblischen Wasser" erst durch die Fortschritte der Erdphysik und der Meteorologie ermöglicht worden ist. Was ist das aber anderes als „Konkordanz" zwischen Wissenschaft und Offenbarung?

Mit echt italienischer Emphase verbreitet sich ferner Stoppani über das vierte Tagewerk, er könnte zureichende

Gründe in Hülle und Fülle aufzählen (p. 252 ff.) warum die Gestirne erst an vierter Stelle erwähnt werden, leider wird aber unsere Wißbegierde auf das in Zukunft erscheinende größere Werk verwiesen. Es dürfte auch nicht leicht sein, hier die synthetische Fassung des ersten Verses mit der allegorischen Analyse der folgenden Werke zu vereinigen, weil dem Litteralsinne gemäß, das lux des ersten Tages, etwas anderes ist, als die luminaria des vierten. Wollen wir also mit Stoppani die Kant-Laplace'sche Nebular- und Ringtheorie bekämpfen und abweisen, so bleibt eben die ganze Schwierigkeit ungelöst. Warum verlangt der Bildungsgrad der damaligen Israeliten, daß Sonne, Mond und Sterne in der Allegorie erst nach der Vegetation erwähnt und die Juden zu einer wissenschaftlich unrichtigen Vorstellung verleitet werden?

Die zeitlose Deutung trägt jedoch noch ganz andere Mängel in sich, die schon Augustinus nicht zu überwinden vermochte. Im ersten Verse soll die Setzung des fertigen Kosmos mit allen seinen Relationen ausgesprochen sein. Gut, allein ist mit diesem synthetischen Berichte auch schon das erste vermehrungsfähige Menschenpaar vorhanden? Wenn ja, so erhält der Mensch gleiche Rangordnung mit den rein geistigen Kreaturen, die ebenfalls in diesem viel umfassenden, eigentlich inhaltslosen Verse ihr Unterkommen finden; wenn nein, so bedarf es eines Eingriffes Gottes in die sinnliche Materie, einer astronomisch meßbaren That, kurz eines Anthropomorphismus, welcher die Stammeltern durch das, wenn auch nur bildlich zu verstehende Einblasen der Seele in den palpablen Stoff, nach den übrigen Organismen in's Leben ruft. Der Mensch allein hat in Wahrheit eine Geschichte, und wie

hoch dieselbe auch hinaufreichen mag, besteht er aus Leib und Seele, so muß die erste Vereinigung beider Substanzen nicht vor, sondern in der Zeit zustande gekommen sein.

Es braucht keiner langen Ueberlegung, um zu begreifen, daß wir hier mitten im dichtesten Gestrüppe der Metaphysik stehen: wie verhalten sich subjektive, objektive und absolute Zeit zu einander, wie der Maßstab der Zeit, die relative und absolute Bewegung, welcher Unterschied ist zwischen der Emanation des intellectus activus, wie ihn antike und mittelalterliche Peripatetiker annahmen, und einer Kreation der Seele ex nihilo? Was für die Seele des ersten Menschen Geltung hat, wird wohl auch heute noch belebend wirken. Wer nur einigermaßen über den Zeugungsakt und das Wesen des immateriellen, einfachen Geistes nachgedacht hat, wird hier wahrscheinlich jede weitere biblisch-exegetische Untersuchung aufgeben. Es ist uns als sinnlich erkennenden Wesen nicht gegeben, die Natur des Unsinnlichen, Einfachen anders denn in Negationen und Umschreibungen zu erfassen. Gleichzeitig wird aber auch das Mißliche der halb zeitlosen, halb chronologischen Deutung klar, denn wenn wir einen unmittelbaren Eingriff Gottes bei der Schöpfung des Menschen zulassen, so ist kein Grund vorhanden, solche Eingriffe bei Erzeugung des ersten organischen Lebens und der Bewegung überhaupt zu leugnen. Wir befinden uns dann wieder in den altgewohnten Anthropomorphismen, welche mit dem Theismus stehen und fallen, und es zeigt sich deutlich, daß die so viel versprechende Synthese des Eingangsverses nur eine versteckte Analyse ist, die ihrerseits wieder eine Lösung verlangt.

Sollte nicht vielleicht dieses endlose, vergebliche Suchen nach dem Anfange der Dinge aus der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens zu erklären sein? Dem Menschen schwebt die vollendete systematische Einheit des Wissens als eine Vernunftidee vor, sein Verstand hängt jedoch in Zeit und Raum am Sinnlichen, er sucht nun innerhalb des sinnlichen Rahmens die Reihe der bedingenden Ursachen zu vollenden, kommt jedoch in Wirklichkeit niemals an's Ende. Mit diesem Satze des Kritizismus hat Kant eigentlich allen jenen Schöpfungsgeschichten im voraus das Urteil gesprochen, die ab ovo mit dem Urgasball beginnen und Wunder meinen, was sie leisten, während sie nur die sinnlichen Vorstellungen ihrer Verfasser in Zeit und Raum projizieren. Was jedoch die theoretische Vernunft nicht vermag, das leistet die praktische in der Form des Postulates. Aus dem Kant'schen in's Christliche übersetzt: der Mensch strebt vergeblich ein Wissen des Schöpfungsherganges an, aber er glaubt daran, weil ihn das übersinnliche apriorische Prinzip der Kausalität ebenso dazu zwingt, wie die im Christentum veredelte Gottesidee. Aus diesen Gründen dürfte es das Einfachste sein, auf dem empirisch-sinnlichen Gebiete die thatsächliche, völlige Freiheit der Naturwissenschaft anzuerkennen, und sich im Hexaëmeron auf die rezipierten Dogmen des Glaubens zurückzuziehen. In diesem Kardinalpunkte sollten sich deutsche und italienische Gelehrte einig wissen, und sie werden dadurch der Wissenschaft wie der Religion den besten Dienst erweisen [1]).

1) Vgl. hierzu den Artikel „Hexaëmeron" im Freiburger Kirchenlexikon.

2.

Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodoret's v. Cyrus.

Von Dr. theol. **Albert Ehrhard**, Priester der Diözese Straßburg

(Schluß.)

III.

Die Schriften, die Cyrill vor dem Kampf mit Nestorius verfaßte, sind, abgesehen von seinen alljährigen Osterhomilien, teils exegetischer, teils dogmatischer Natur. Zu den ersteren rechne ich die 17 Bücher „Von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" und die Glaphyren, zwei allegorisierende Erklärungen des mosaischen Gesetzes, sowie sämtliche Kommentare zum Alten Testament [1]) Die dogmatischen Schriften, das Buch der Schätze und die sieben Dialoge behandeln beide das Geheimnis der Trinität, speziell vom polemischen Standpunkt aus gegen die Arianer. In christologischer Be-

1) Diese Bestimmung der Abfassungszeit stützt sich auf die Nichterwähnung der nestor. Irrlehre, auf den allmählichen Uebergang von der allegorischen zur litteralen Erklärung und auf die oben hervorgehobene Unvollkommenheit. Außer den v. Mai herausg. noch nicht kritisch gesichteten exeget. Fragmenten gibt es (syrisch und griechisch) noch viele inedierte. Die Hdschriftenkataloge weisen auch noch mehrere C. zugeschriebene Homilien und alte syrische (und arabische) Uebersetzungen auf. — Von den einschlägigen gedruckten Schriften C's habe ich das *Εγκώμιον εἰς . . τὴν θεοτόκον* nicht citiert. Die Echtheit desselben ist mir sehr zweifelhaft: es

ziehung unterscheiden sie sich von den späteren besonders durch die Unvollkommenheit und Unbestimmtheit in der Auffassung und Darstellung des später von Cyrill so oft behandelten Lehrsatzes von der Vereinigung der zwei Naturen in Christo.

Auf den ersten Blick scheint es nun, als ob die Schr. **περὶ ἐνανθρ.** mit denselben gleichzeitig sei. Sie kennt keine späteren Gegner der kirchlichen Lehre als Apollinaris, was sich bei der Gewohnheit Cyrill's, die nestorianische Irrlehre wo immer möglich zu bekämpfen, mit der späteren Abfassung nicht verträgt, bei der früheren aber selbstverständlich ist. Durch diese Hypothese lassen sich auch manche von den dargestellten Abweichungen erklären. Cyrill konnte später aus polemischen Gründen manche Ausdrücke meiden oder selbst verwerfen, die er früher unbedenklich benutzt hatte. Der durch den langjährigen Kampf mit den Nestorianern bedingte Fortschritt in der christologischen Erkenntnis selbst mußte ihn dazu führen, neue, ausgeprägtere Formeln für seine bestimmtere Auffassung zu schaffen. Thatsächlich finden sich auch in den früheren Werken Cyrill's manche Ausdrücke und Wendungen, die sich mit denen unserer Schrift decken. Die menschliche Natur wird auch hier nicht selten **ναός**[1]), **τοῦ δούλου μορφή**, sogar **ἄνθρωπος** (Hom. Pasc. 8. n 5. 77, 569) **ἄνθρωπος τέλειος** (in Malach. ed. Pusey II, 596) benannt, die Vereinigung beider Naturen mit den unserer Schrift geläufigen Wendungen[2])

ist z. größten T. eine (aus späterer Zeit stammende?) Ueberarbeitung der 4. Ephesin. Homilie. Der ebenf. übergangene Dial. de incarn. Unig. ist = De recta f. ad Theodos. Vgl. Pusey, Works of Cyril 7 1 1—153. Bd. 6 und 7 1. dieser Ausg. wurden mir erst während des Druckes zugänglich.

1) De adorat. 5, 68, 385 — Hom. Pasc. 6. 77, 532 etc. etc.

2) τὴν τοῦ δούλου μορφὴν λαβεῖν (Hom. Pasc. 1. 77, 424;

ausgedrückt. Trotz dieser und einiger anderen Aehnlichkeiten ist es unserer Ansicht nach gänzlich verfehlt, mit Mai und Scheeben die fragliche Schrift als ein Werk Cyrill's früheren Datums anzusehen. Die christologische Terminologie seiner früheren Schriften ist allerdings der späteren gegenüber weniger korrekt und weniger ausgeprägt, die Lehre selbst ermangelt in einigen wichtigen Punkten der nötigen Bestimmtheit; zwischen frühern und spätern Schriften herrscht aber keineswegs der bezüglich u. Schr. nachgewiesene Gegensatz. Die frühere Auffassung ist vielmehr nach Inhalt und Form im wesentlichen identisch mit der späteren.

Die Vereinigung der zwei Naturen bezeichnet Cyrill von seinen ersten Schriften an mit denselben unserer Schrift unbekannten Ausdrücken, die wir in den späteren vorgefunden haben [1]); nur die näheren Bestimmungen

---

8. 593 — Thes. 9. 75, 120; 13, 212. 17; 15, 269 und sehr oft — in Ps. 82. 69, 1204 — in Zachar. n. 15. 72, 40 — in Malach. n. 33 in Jes. l. 3. 70, 725; l. 4. 904 — De Trinit. 6. 75, 1064), *ἐνοικῆσαι* (De adorat. 9. 68, 597 — in Malach. n. 32 — Hom. Pasc. 8. 77, 573; 10, 617 — Thesaur. 24. 75, 397. 400; 32, 540); selbst die auffallenden Redensarten: *ἄνθρωπον ἀτελῆ περιεβάλετο Λόγος* (Thes. 15, 75, 281), *τὸν ἐκ γυναικὸς ἄνθρωπον ἤτοι ναὸν ἀναλαβών* (Thes. 21, 361) kommen je einmal vor. (Vgl. u. Schr. c. 11. 16. 18).

1) Die allgemeineren sind auch hier: *μετὰ σαρκὸς οἰκονομία* De Trinit. 6. 75, 1028. 33 — in Sophon. n. 46. 71, 1620 — in Jes. l. 2. 70, 329; l. 3. 701. etc. *σάρκωσις* (Thesaur. 16. 75, 368), *ταπείνωσις*, Thes. 9, 120; 11, 153; etc. — De Trinit. 6, 1005; 4, 881. *κένωσις*, (De adorat. 7. 68, 488; 9. 601. 20. 26; 17. 1072 — in Psalm. 91. 69, 1228 — in Jes. l. 2. 70, 313 — Thes. 11. 75, 153; de Trinit. 1. 75, 693, 3, 816. 28. 29; 4, 881. etc. 5, 936. etc. 6, 1033. die bestimmteren: *πρὸς σάρκα συμπλοκή* (De adorat. 9. 68, 636), *εἰς ἕν τι συνδρομή* (Glaph. in

ἕνωσις φυσική, καθ' ὑπόστασιν u. s. w. fehlen. Der Ausdruck *συνάφεια* kommt in verschiedenem Sinn vor: von der äußeren Verbindung zweier Gegenstände (De adorat 9. 68, 637), oder gleicher Wesen (Thes. 15. 75, 284), von unserer Vereinigung mit Gott (Thes. 15. l. c), mit Christus (Thes. 15, 289), von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe (in Ps. 8. 69, 760), von der Beziehung des Sohnes zum Vater [1]), des hl. Geistes zum Vater (Thes. 34, 577 mit *κατ' οὐσίαν*), von der Verbindung Christi mit dem menschlichen Geschlecht in Folge der Inkarnation (Thes. 15. l. c). Von der Vereinigung aber des Logos mit der menschlichen Natur fand ich ihn nur einmal und zwar mit dem Zusatz *καθ' ἕνωσιν* und der Erklärung *πρὸς σάρκα συνδρομή* [2]). Desgleichen kommen auch jene zahlreichen Redensarten, wodurch Cyrill sich später bemühte, die Innigkeit der Vereinigung der zwei Naturen auszudrücken, hier bereits sehr oft vor [3]).

Levit. 69, 560) *πρὸς σάρκα καθ' ἕνωσιν συνδρομή* (De Trinit. 5, 75, 933), *συνδρομὴ εἰς ταυτότητα* (De Trinit. 3, 853), *σύνοδος πρὸς σάρκα*, De adorat. 9. 68, 593 — Hom. Pasc. 10. 77, 609; 11. 664 — Glaph. in Genes. l. 3. 69, 129 — in Jes. l. 1. 70, 181. *συνδρομὴ πρὸς σάρκα*, Glaph. in Lev. 69, 560 — in Num. 632 — De Trinit. 6. 75, 1032. 33; 5, 933. *ἑνότης ἡ περὶ νοῦν*, Glaph. in Genes l. 69, 621 — De adorat. 9. 68, 621 — Thes. 32. 75, 504. *ἕνωσις*, De adorat. 9. 68, 593 — In Jes. l. 1. 70, 181 — De Trinit. 3. 75, 853; 6, 1025 — Hom. Pasc. 13. 77, 705. 708, *οἰκονομικὴ* in Exod. l. 2. 68, 480).

1) Thes. 15, 284; 32, 504 — De Trinit. 3, 853 mit dem Zusatz *φυσικῶς*.

2) De Trinit. 6. 75, 1032 — Eine ähnliche Redensart *σχέσις κατὰ σάρκα* verliert auch ihr Auffallendes durch den Zusatz *φυσική* (De Trinit. 3. 75, 853).

3) Der Logos hat die menschliche Natur zur Einheit und Gemeinschaft mit der göttlichen zusammengekettet (*εἰς ἑνότητα καὶ*

Die oben hervorgehobenen Stellen, die die Vorstellung einer rein äußerlichen Verbindung zulassen, können daher nur als scheinbare, durch inkorrekte Terminologie veranlaßte Aehnlichkeiten mit unserer Schr. gelten [1]). Die Unpersönlichkeit

---

κοινωνίαν τῆς θείας φύσεως τὴν ἀνθρώπου φύσιν ἀναδεσμῶν Thes. 32, 504); er hat sich mit der menschlichen Natur (de Trinit. 3, 816), mit dem Fleische vereinigt (σαρκὶ ἡνώθη: De Trinit. 3, 936); er ist Mensch, Fleisch geworden. Hom. Pasc. 1. 77, 424; 4, 469; 8. 568; 10, 629; 12, 692 etc. — in Joel. l. 2. 71, 372 — in Hab. n. 51. 71, 920 — in Jes. l. 1. 70, 170 etc. Thes. 9. 75, 149. 56; 15, 272; 20, 328; etc. etc. — De Trinit. 1, 693; 3, 816; 4, 908; 5, 937; 6, 1017 etc. De adorat. 3, 68, 272; 10, 593. 604; 10, 661; 16, 1052; 17, 1072 — in Jes. l. 2. 70, 312. 20 etc.; er ist im Fleische erschienen (ἐν σαρκὶ πέφηνε). De adorat 9, 601 — Glaph. in Gen. l. 9. 69, 601 — De Trinit. 3, 75, 853; 5, 969; 6, 1005 — Thes. 23. 389; 15, 276 etc. er hat sich erniedrigt De adorat. 9, 620 — De Trinit. 3, 75, 829; 5, 996 — in Jes. l. 1. 70, 204 bis zur Entäußerung (De adorat. 9. l. c. — De Trinit. 3, 828; 4, 909; 5, 933. 68; 6, 1605. 25, — in Jes. l. 3. 70, 725).

1) Bei näherer Betrachtung verschwindet auch dieser Schein. Der Ausdruck ἄνθρωπος (Hom. Pasc. 8. l. c.) wird dort selbst erklärt mit τὸ ἀπὸ γῆς σάρκιον; mit ἄνθρωπος τέλειος (in Malach. l. c.) soll nur die Vollständigkeit der menschlichen Natur hervorgehoben werden (κατῴκηκε καθάπερ ἐν ναῷ τῷ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου πανάγνῳ σώματι, ἤγουν ἀνθρώπῳ τελείῳ, τῷ ἐκ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος). Thes. 21, 361 wird ausdrücklich vom Logos gesagt, er sei unser Hoherpriester geworden und habe mit seinem eigenen Körper (τῷ ἰδίῳ σώματι) das Volk gereinigt. Der angenommene ἄνθρωπος ἤτοι ναός kann daher nicht einen persönlichen Menschen bedeuten. Endlich kann auch die Stelle ἄνθρωπον ἀτελῆ περιεβάλετο (Thes. 15, 281) keine ernste Schwierigkeit bereiten. Schon die bildliche Redensart beweist, daß keine nähere Bestimmung der Art und Weise der Menschwerdung bezweckt wird. Die abstracte Bedeutung aber des Wortes ἄνθρωπος geht klar hervor aus dem an j. St. behandelten Gegensatze zwischen dem vollkommenen Menschen vor dem Sündenfall und dem unvollkommenen nach demselben, mit dem der Logos sich bekleidet habe. — Auch die Redens-

der menschlichen Natur tritt übrigens durch ihre gewöhnliche abstrakte Bezeichnung fast ebenso stark als in den späteren Schriften hervor [1]). Wenn daher die Formeln für die Einpersönlichkeit Christi noch nicht so ausgeprägt Cyrillianisch sind, so wird diese doch weit schärfer betont als in unserer Schrift. Christus, heißt es oft, ist einer und derselbe (*εἷς καὶ ὁ αὐτός* [2]), wenn er auch mit dem Fleische gedacht wird (*εἰ καὶ νοοῖτο μετὰ σαρκός:* De adorat. 10. 68, 656) — in negativer Form: Nicht ein anderer ist der Gott, ein anderer der Herr, sondern einer und derselbe (in Ps. 46 M. 69, 1053); nicht in zwei ist er getrennt nach der Vereinigung mit dem Fleisch [3]).

---

art *τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ Λόγον κρύπτεσθαι* (De ador. 10, 68, 661) ist keine Parallelstelle zu dem *θεὸς κρυπτόμενος* u. Schr.; während in der letzteren der Logos im Gegensatz zu der menschlichen Natur in Christo gemeint ist, bezieht sich jenes Bild auf den ganzen Christus.

1) Diese sind mit den späteren identisch: *ἀνθρωπότης* (de adorat. 9. 68, 601 — Glaph. in Exod. 2. 69, 480 — in Ps 92, 69, 1229 — Thes. 22. 75, 372; 24, 400 etc. de Trinit. 5, 977 etc. *τὸ ἀνθρώπινον,* (de adorat. 2, 260; 9, 620 etc. — Glaph. in Exod. 2. 437 — Thes. 22, 369; 24, 392; 28, 428 — de Trinit. 9, 1617. 25. 28. 64 etc.) *εἶδος καθ' ἡμᾶς* (de ador. 4, 313; 6, 465 — in Ps. 44. 69, 1037 — in Jes. l. 4. 70, 888; l. 5. 1053 — in Dan. 70, 1461 — de Trin. 3, 816. 21.) *σάρξ,* (de adorat. 9. 68, 593; 10, 656 — Glaph. in Exod. 2. 69, 480 — in Levit. 577 — in Num. 632 — in Jes. l. 2. 70, 452 etc. — Thes. 21, 368 etc. *ἰδία σάρξ,* (de ador. 10, 653 — Glaph. in Exod. l. c. — in Levit. 561 — in Ps. 8. 69, 756 — in Jes. l. 1. 70, 256; l. 2, 316 — Thes. 15, 281; 23, 284 — de Trinit. 6, 1228). *ἴδιον σῶμα* (de ador. 9, 597; 11, 744; 14, 913 — in Levit. 577 — in Jes. l. 1. 70, 221 — Thes. 20, 333; 32, 540 — de Trinit. 5. 75, 944.

2) De ador. 10, 708; 9, 593 — Glaph. in Gen. 3. 69, 129 — in Jes. l. 5. 70, 1349 — Hom. Pasc. 8. 77, 568; 10. 609.

3) *οὐ διαιρούμενος εἰς δύο μετὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνοδον.*

Mit dem Lehrsatz von der Verschiedenheit beider Naturen nach ihrer Vereinigung verhält es sich umgekehrt. Während unsere Schrift denselben stark hervorhebt, geht Cyrill in seinen früheren Schriften wenig darauf ein [1]). Von der Verwerfung des Ausdruckes *κρᾶσις* ist keine Rede; Cyrill nennt vielmehr die Inkarnation selbst *ἀνακράσεως τρόπος* (Hom. Pasc. 8, n. 6. 77, 572) und bedient sich öfters dieses und ähnlicher Ausdrücke, um die Innigkeit der Vereinigung zu betonen [2]). Anderenteils weist jedoch Cyrill in derselben Weise wie später darauf hin, daß der Logos nicht in das verwandelt worden, was er nicht war [3]), nicht verloren habe, was er besaß [4]), sondern auch nach der Annahme der mensch-

Glaph. in Gen. 3. 69, 129. De ador. 9, 593; 15, 972 etc. etc.

1) Glaph. in Levit. 69, 576: *εἰς δύο μὲν φύσεις, ὅσον ἧκεν εἰς τὸν ἑκάστῃ πρέποντα λόγον διαιρούμενον* ist die einzige bestimmtere Stelle.

2) Vgl. folgende Stellen: *ἀναμίξας τρόπον τινὰ καὶ ἀνακεράσας ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ* (Thes. 32. 75, 561; 24, 397 A. 400 c.) *ἑαυτὸν ἀνέμιξε τῇ φύσει . . τῇ ἀνθρωπίνῃ* (Hom. Pasc. 10. 77, 617) — *ἀρρήτῳ τινὶ συνόδῳ κεράσας τὸ νοούμενον* (ibid. 609), *ἕνα τὸν ἐξ ἀμφοῖν κεκερασμένον* (Hom. Pasc. 8. 573) *ὅλῃ τῇ φύσει συγκεκραμμένος* (Hom. Pasc. 13. 705), *εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς, ἐκ τῆς ἀνθρωπότητος καὶ θεοῦ Λόγου κεκερασμένος* (Thes. 20. 333). Diese Stellen übersieht Harnack (DG. 2, 334); dennoch hält er mit Schultz (D. Gottheit Chr. S. 113) und Loofs (Leontius v. Byz. S. 48) die Lehre C's. „in gewissem Sinn“ für monophysitisch. Ganz monophys. ist sie nach Gieseler, Neander, Baumgarten-Crusius, Münscher, Beck, Noack, Dorner, Ebrard, Hagenbach, Rothe, Nitzsch. Das Gegenteil haben bereits Facundus, Rusticus, Vigilius, Justinian, Leontius v. B., Anast. Sin., Eustathius, Eulogius v. Alex. Maximus u. A. verteidigt. Die kath. Anschauung teilen auch Walch, Baur, Kahnis, Thomasius. Auf die dogmengesch. Seite unseres Gegenstandes können wir hier nicht näher eingehen.

3) Hom. Pasc. 1. 77, 424 — Thes. 20. 333; 24. 393; 28, etc. etc.

4) Hom. Pasc. 13, 705; 14, 725; 15, 737 — in Ps. 44. etc. etc.

lichen Natur die göttliche Herrlichkeit bewahre [1]).

Christus ist auch hier der Name, der den menschgewordenen Logos als solchen bezeichnet. Im Gegensatz zu unserer Schrift wird aber derselbe auch hier als ein Eigenschaftsname (ὄνομα κοίνον) bezeichnet, den er erst bei seiner Menschwerdung erhielt [2]).

Ebenso klar als in diesen spekulativen Erörterungen zeigt sich die Verschiedenheit des christologischen Standpunktes in der Schrifterklärung. In den Schriften gegen die Arianer kommt Cyrill öfters auf die Art und Weise zurück, wie die göttlichen und menschlichen Aussagen der hl. Schrift von Christus zu prädizieren sind. Da nun der Satz unserer Schrift, man müsse das Göttliche der Gottheit, das Menschliche der Gestalt des Knechtes zuschreiben, gegen den Arianismus gerichtet ist, erwartet man mit Recht, daß dieser Satz in jenen polemischen Schriften wiederkehre. Dem ist nicht so. Freilich kennt auch Cyrill jene den zwei Naturen entsprechende Scheidung und drückt sie noch inkorrekt aus [3]); es tritt jedoch, ähnlich wie in den späteren Schriften, die Einheit des Subjektes, von dem beides, Menschliches und Göttliches auszusagen, weil es beides in sich vereine, immer in den Vordergrund. Cyrill legt es den Arianern nicht zur Last, daß sie im allgemeinen dem Logos Menschliches zuschreiben, sondern, daß sie den Unterschied der Zeiten

1) Hom. Pasc. 1. l. c. — De adorat. 9, 601 — Thes. 20, etc. etc.

2) in Jes. l. 4. 70, 1036. etc. — den Zusatz δεσποτής hat C. nie.

3) aber nur selten wie Thes. 23. 75, 388: Ἀποδιδόσθω θεῷ τὰ θεῷ χρεωστούμενα, καὶ τῇ ἀνθρωπότητι τὰ αὐτῇ πρέποντα. Gleich nachher aber: ἐστὶ γοῦν ἰδεῖν κατὰ ταὐτὸν ἀμφότερα ἐν αὐτῷ. Vgl. Thes. 10, 120; 28, 429, wo zu Λόγος die nähere Bestimmung γυμνός hinzutritt, woraus zur Genüge erhellt, daß Λόγος = θεῖα φύσις Λόγου ist.

nicht beachten (De Trinit. 6, 1024), das Menschliche vor der Menschwerdung (Thes. 10, 120; de Trinit. 5, 933. 37) und folglich von der Natur des Logos selbst gelten lassen (de Trinit. 6, 1024). Der Apostel, lehrt er, unterscheide zwei Zeiten oder Zustände, den einen, wo der Logos bloß die göttliche Natur besaß, den andern, nachdem er sich entäußert und die Gestalt des Knechtes angenommen (De Trinit. 5, 932. 33). Es gebe daher auch eine doppelte Reihe von Aussprüchen über den Sohn: das Göttliche müsse ihm zugeschrieben werden, insofern er Gott, das Menschliche aber, insofern er Mensch sei (De Trinit. 1, 681). „Er aber, fügt er stets hinzu, ist einer und derselbe und nicht in zwei geteilt auch nach der Vereinigung mit dem Fleische“ [1]). Hieraus zieht er gegen die Arianer die Folgerung, daß bei den der Majestät Gottes unwürdigen Prädikaten nicht an die göttliche Natur des Logos gedacht, und weder die Eigenschaften der Gottheit der menschlichen Natur noch die Schwächen der menschlichen Natur der Gottheit zugeschrieben werden dürfen; man müsse vielmehr, die Unveränderlichkeit der Eingeborenen anerkennend, ihn als einen und denselben bekennen sowohl vor der Vereinigung mit dem Fleische als nachdem er Mensch geworden, wenn auch das Niedrigste und Schmählichste der menschlichen Natur nach von ihm ausgesagt werde (De Trinit. 5. 973. 940).

Dementsprechend gestaltet sich die Erklärung der einzelnen Schriftstellen ganz anders als in unserer Schrift. Die Stellen des Lukasevangeliums über das Wachstum

1) *ἀλλ' εἷς που παντῶς καὶ ὁ αὐτός. . .* (Glaph. in Gen. 3, 69, 129). Vgl. De Trinit. 1, 680. 81; 4, 877. 880; 5, 937; — Thes. 15, 281; 20, 333— in Jes. I. 1. 70, 205.

Christi wird in der 28. These des Thesaurus eingehend erörtert, um die Hinfälligkeit der arianischen Folgerung gegen die Konsubstantialität des Sohnes zu zeigen. In Folge dieses Zweckes betont Cyrill, Jesus sei nicht gewachsen, in so fern er Logos ist (ἣ Λόγος ἐστὶν 75, 424), dies gelte vielmehr nur von der Menschwerdung und beziehe sich daher auf seine menschliche Natur. Trotzdem aber wird die Einheit des Subjektes, dem absolute Vollkommenheit und menschliches Wachsen in verschiedener Beziehung zukomme, festgehalten. „Nicht insofern er Logos ist, erklärt Cyrill, sondern insoweit er Mensch geworden und eine fortschrittsfähige Natur besaß, heißt es, er sei gewachsen" [1]).

Den Hebräerbrief, den die Arianer in hohem Grade mißbrauchten, berücksichtigt Cyrill in seinen polemischen Schriften gegen die Arianer mit Vorliebe. Statt aber in der Erklärungsmethode unserer Schrift ein leichtes Widerlegungsmittel gegen die Arianer zu suchen, stellt er das Prinzip auf: „Wer an die Erklärung der hl. Schrift herangeht, muß zu allererst die Zeit, zu welcher, die Personen, von welchen oder wegen welcher etwas ausgesagt wird, beachten; denn nur auf diesem Wege werden die wahrheitliebenden Erklärer die wahre Erkenntnis gewinnen und bewahren" (Thes. 20. 337). Diesen Satz wendet er dann auf Hebr. 1, 3 an: „Betrachtet man also, sagt er, mit Sorgfalt die Zeit, die Person und die Sache, so wird man finden, daß der menschgewordene Gott Logos in jenem Augenblick besser geworden als die Engel, als er sich nach Vollendung der Reinigung von den Sünden zur Rechten der Herrlichkeit

1) l. c. Die weiteren Ausführungen stehen an Klarheit den späteren oben erwähnten kaum nach.

in den himmlischen Höhen setzte; nicht als ob er seine Natur geändert oder das später geworden, was er früher nicht zu sein schien, denn der Apostel spricht jetzt nicht von der Natur des Logos, sondern von Vorkommnissen aus der Zeit der Menschwerdung (a. a. O. 337. 40). Dasselbe Prinzip befolgt Cyrill, wenn er die Salbung auf den Logos selbst bezieht [1]), in so fern er Mensch geworden [2]): „Gesalbt ward zum Hohenpriester und Apostel unseres Bekenntnisses der menschgewordene Sohn, damit er uns zum Vater führe", heißt es zu Ps. 44 (M. 69, 1037). Die Frage aber, wie derjenige, der immer König gewesen, zum König gesalbt werden könne die unsere Schrift verneint, erachtet Cyrill als gelöst durch den Hinweis auf die Menschwerdung [3]). Einer und derselbe ist es daher nach Cyrill, der (Hebr. 2, 9) zugleich geringer und erhabener ist als die Engel, das erstere der menschlichen, das letztere der göttlichen Natur nach [4]). Den Arianern gegenüber betont er endlich, daß Hebr. 5, 7—9 die Natur des Logos nicht berühre; dennoch aber bekennt er auch hier, Paulus schreibe von dem Eingeborenen

1) Thes. 20. 75, 336: *Σὺ δὲ ἐξ ἀτρέπτου Πατρὸς ἄτρεπτος ὢν θεὸς Λόγος . . . ἔχρισέ σε ὁ θεός*; dagegen u. Schr.: *Ὁ δὲ θεὸς . . . πῶς ἂν ὑπὸ τοῦ θεοῦ χρισθείη.* Thes. 21, 364 — Hom. Pasc. 8. 77, 568 — in Jes. l. 3. 70, 849; l. 5, 1349 (hier ist *χρῆσις* in *χρῖσις* abzuändern).

2) Thes. 20, 333: *ὡς ἄνθρωπος;* 21, 364: *διὰ τὸ ἀνθρώπῳ πρέπον* (später hätte Cyrill geschrieben *διὰ τὸ τῇ ἀνθρωπότητι*) in Ps. 44. 69, 1040 — u. d. a. St.

3) *διὰ τὸ τῆς οἰκονομίας νεώτερον* (Thes. 20, 333 — in Ps 2, 69, 721 — in Jes. l. 2. 70, 313).

4) Vgl. De Trinit. 6. 75, 1061 ff. — Thes. 11, 156: *καθὸ φύσει θεὸς, ἴσος τῷ θεῷ, καθὸ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος, ἠλαττῶσθαι λέγεται* — in Ps. 40. 69, 997 — in Habac. n. 39. 71, 905 — in Jes. l. 1. 70, 256.

selbst, daß er in den Tagen des Fleisches Gebete und Seufzer zu dem emporgesandt, der ihn retten konnte (de Trinit. 5, 75, 973), daß er als Mensch geweint (Thes. 24, 396), als Mensch der Erhörung Gottes bedurfte (in Ps. 68 69, 1168), als Mensch endlich gehorsam geworden [1]). „Der Abglanz der Glorie des Vaters, erklärt er, der lebendige . . Logos wird dargestellt, als habe er Gebete und Seufzer emporgesandt, der Apostel sagt aber, in den Tagen seines Fleisches, d. h. als der Logos, der immer Gott gewesen, Fleisch wurde. . . Es gibt also eine doppelte Reihe von Aussprüchen über den Sohn: das Göttliche schreiben wir ihm zu, insofern er Gott ist, das Menschliche, insofern er Mensch geworden (De Trinit. 10, 75, 681 vgl. Glaph. in Gen. 3, 69, 129). In dieser Tendenz, den Logos als den Träger sämtlicher, auch der menschlichen Aussagen der hl. Schrift hinzustellen [2]),

1) Vgl. De adorat. 3, 68, 276; 11, 760; 15, 968 — Glaph. in Num. 69, 628 — in Deuteron, 648. 72 — in Zachar. n. 20. 72, 52 — in Jes. 70, 1040. 44. 97. 1164 — de Trinit. 5, 996.

2) In der dargelegten Weise werden in den zwei Schriften gegen die Arianer alle anderen Stellen erklärt, aus denen diese ihre Lehre von der Subordination des Logos zu beweisen suchten. Demgegenüber bemüht sich Cyrill darzuthun, daß, wenn es in der hl. Schrift heißt, der Sohn sei der Erstgeborene (Thes. 25 M. 75, 417 — De Trinit. 6, 75, 1065 f.), er sei dem Vater unterworfen (Thes. 29, 429 ff.), er habe gebetet (Thes. 9, 117 — de Trin. 6, 106 ff.), er habe den Tag des Gerichtes nicht gekannt (Thes. 22, 369 ff. — de Trinit. 6, 1069 ff.), er habe die Herrschergewalt empfangen (De ador. 11, 68, 748 — Thes. 30 437 ff. — de Trinit. 6, 1032 ff.), er sei verherrlicht worden (Thes. 20, 328 ff., 23, 384 f. — de Trinit. 6, 75, 933. 1024 ff.), er habe einen Namen erhalten, der über alle Namen ist (Thes. 13, 213 ff.; 20, 329; 23, 384 — de Trinit. 3, 828; 6, 968), hieraus nicht gefolgert werden könne, der Sohn sei seiner Natur nach dem

bleibt sich Cyrill durchaus konsequent und in dieser Beziehung läßt sich, abgesehen von untergeordneten Punkten kein Unterschied zwischen früheren und späteren Schriften Cyrill's wahrnehmen. Die Geburt des Herrn wird auch hier nicht anders aufgefaßt als ein wirkliches Geboren werden aus der Jungfrau [1]), und diese Geburt (γέννησις, ἀπότεξις) dem Fleische nach der ewigen Geburt aus dem Vater zur Seite gestellt [2]). Der Logos selbst, behauptet Cyrill lange vor den nestorianischen Streitigkeiten, ist geheiligt worden der menschlichen Natur nach [3]). Auf den Einwand aber, es ergebe sich hieraus eine Superiorität des Geistes über den Sohn, gibt er dieselbe Antwort, die er später wiederholt, der Logos besitze den hl. Geist als seinen eigenen und heilige mit ihm die anderen Menschen [4]). Betreffs der Versuchung des Herrn, die u. Schr. auf den „Menschen" bezieht, heißt es übereinstimmend mit den späteren diesbezüglichen Aeußerungen, der Gott Logos habe sich selbst dem Bösen ent-

Vater untergeordnet, weil diese Aussagen sich nicht auf den Logos beziehen ᾗ Λόγος ἐστί, sondern insofern er Mensch geworden. An keiner einzigen Stelle wird aber die θνητὴ φύσις, oder ὁ ἀναληφθείς, oder τὸ φαινόμενον als Träger dieser Bestimmungen in der unserer Schr. geläufigen Weise dem Logos gegenübergestellt.

1) Hom. Pasc. 2, 77, 448; 7, 549; 13, 693. 705 — in Ps. 61. 69, 1117; 46, 1049; 49, 1076 — in Habac. n. 36. 71, 964: ὁ Μονογενὴς γεγέννηται διὰ γυναικός — in Jes. l. 1. 70, 68; l. 2. 312 etc. — De Trinit. 6, 75, 1008 etc.

2) Glaph. in Genes. l. 7. 69, 380 — in Jes. l. 2. 70, 308 etc.

3) De ador. 10. 68, 692. Αὐτὸς ὑπάρχων ... θεός, μεθ' ἡμῶν ἁγιάζεται κατὰ τὸ ἀνθρώπινον; 11, 745 — Glaph. in Genes. 2, 69, 97. 100 — in Jes. l. 3. 70, 849; l. 5. 1349 — Thes. 20. 75, 333 — De Trinit. 6, 1009. 13. —

4) In Joel. n. 35, 71, 377 — Thes. 34, 593 — de Trinit. 3, 837; 6, 1009 f. — in Jes. l. 2. 70, 313.

gegengestellt [1]), er allein habe die Herrschaft des Satans zerstören können [2]). Hunger aber, Durst, Müdigkeit und andere Leiden sind nach Cyrill so offenbar dem menschgewordenen Logos zuzuschreiben, daß er sich darauf beruft, zum Beweis, man solle sich an der Aussage der Schrift nicht stören, wonach der Sohn den Tag des Gerichtes nicht kenne [3]). Zu jenen Leiden rechnet Cyrill auch die Traurigkeit, die Furcht vor dem Tode, die dem Logos freilich nicht ᾗ Λόγος ἐστί (Thes. 24, 392. 96), wohl aber insofern zukommen, als er einen sterblichen und leidensfähigen Körper angenommen und mit dem Fleische zugleich auch dessen Leiden sich zu eigen gemacht hat [4]). In unserer Schrift wird hingegen ohne weiteres den Feinden Christi zugezählt, wer sage, der Logos sei der Trauernde (ὁ λυπηθείς). Weiterhin wird auch in den früheren Schriften dem Logos das Hohepriestertum beigelegt, der Eingeborene selbst unser Hohepriester genannt [5]). Spricht Cyrill endlich vom Tode des Herrn, so ist es der Sohn, der Emmanuel, der Logos, der für uns

1) Hom. Pasc. 6, 77, 532: ὁ πάντων Δεσπότης ἑαυτὸν... ἀντιτιθεὶς τῷ τυραννήσαντι διαβόλῳ — Thes. 20, 336.

2) Hom. Pasc. 1, 424 — De ador. 5. 68, 384 — Thes. 34, 580.

3) Thes. 22, 373. Die Terminologie ist vielfach noch inkorrekt; aus dem Zusammenhang ist aber leicht ersichtlich, daß ὁ Λόγος in abstrakter Bedeutung für θεία τοῦ Λόγου φύσις zu fassen ist. — Vgl. De Trinit. 5, 937.

4) Thes. 24, 389—401; 9, 120 — in Jes. l. 5. 70, 1172. 73 wo Mtth. 26, 38 in demselben Sinne erklärt wird.

5) Hom. Pasc. 7. 77, 549; 8, 565 — De ador. 9, 68, 621; 10, 673: ὁ Λόγος... γέγονε καθ' ἡμᾶς τῶν ἁγίων λειτουργός; 13, 881. Glaph. in Gen. 2, 69, 100 — in Exod. 1, 393; 3, 524 — in Jes. l. 2. 70, 517 — Thes. 21. 75, 361.

geopfert worden [1]), den die Juden dem Tode preisgegeben [2]), der den Kreuzestod erlitten [3]), der gestorben [4]) seiner menschlichen Natur nach. „Insofern er Mensch geworden“, erklärt nämlich Cyrill, „erlitt er den Tod; insofern er aber das Leben ist und vom Leben ausgeht, ist er über den Tod erhaben, einer aber und derselbe ist beides zugleich dem Tod unterworfen und erhaben über den Tod“ (ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὲρ θάνατον Glaph. in Levit. 69, 561).

Alle diese Ausführungen, deren Uebereinstimmung mit denen der späteren Schriften auf den ersten Blick ersichtlich ist, bekunden nicht die entfernteste Verwandtschaft mit der Auffassung derselben Lehrsätze in unserer Schrift.

Vergebens sucht man endlich eine Parallelstelle in den früheren Schriften Cyrill's zum letzten Kapitel unserer Schrift, worin die Gleichberechtigung der Ausdrücke θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος ausgesprochen wird. Das Wort θεοτόκος kommt nur im Kommentar zu den Psalmen [5]) einmal vor, ohne daß jedoch irgendwie Gewicht darauf gelegt werde; die Benennung ἀνθρωποτόκος aber kehrt nirgends wieder. Es war ja auch zur Ab-

---

1) De Ador. 12, 68, 829. 40; 15, 964.

2) Hom. Pasc. 1, 77. 425; 4, 469; 6, 332; 10, 632 — De ador. 16, 1049 — Thes. 24, 393 — in Jes. l. 1. 70, 257.

3) De ador. 3, 293; 6, 465; 17, 1080 — in Ps. 89. M. 69, 1216 — in Joel l. 1. 71, 49 — in Mich. n. 49. 717 — in Zachar. n. 69. 72, 149 — Thes. 32, 460. De Trinit. 3, 816; 5, 968: 6, 1033 — in Jes. l. 2. 70, 328; l. 4, 957 etc.

4) De ador. 10, 653; 12, 829; 17, 1101 — in Num. 69, 632 — De Trinit. 4, 868; 6, 1024.

5) In Ps. 61. 69, 117 (vorausgesetzt, daß die Stelle echt ist).

fassungszeit der hier in Betracht kommenden Schriften die Kontroverse, welche von diesen Benennungen die richtige sei, noch nicht aufgetaucht. Befremdend ist es daher zunächst, daß in einer angeblich mit jenen früheren gleichzeitigen Schrift der Gegenstand einer späteren Kontroverse mit einer unverkennlichen apologetischen Tendenz berührt wird. Weiter harmoniert die Gleichstellung der besagten Ausdrücke und die Begründung von **θεοτόκος** durchaus nicht mit dem auch in den früheren Schriften Cyrill's herrschenden Bestreben, die Einheit des aus Maria geborenen Gottmenschen möglichst zu betonen. Wenn sodann aus der Zeit vor der nestorianischen Kontroverse ein solcher Ausspruch Cyrill's vorlag, der sich mit der Forderung der Orientalen durchaus vertrug, wie kommt es, daß Cyrill in dem Beginnen des Nestorius **θεοτόκος** und **ἀνθρωποτόκος** in **χριστοτόκος** zusammenzufassen, eine Gefährdung des wahren Glaubens findet? Warum urgiert er jetzt mit solchem Nachdruck, und zwar schon in der ersten Schrift gegen Nestorius, das Wort **θεοτόκος** und verwirft den Namen **ἀνθρωποτόκος**, als habe er ihn nie gebraucht? Warum mißbilligt er sogar die von seiten der Orientalen vorgeschlagene Verbindung beider Ausdrücke? Wie ist andererseits zu erklären, daß die Orientalen Cyrill auf Grund jener früheren Erklärung nicht des Widerspruches auch bezüglich dieses Punktes ziehen? Einen solchen Ausspruch Cyrill's haben sie aber nicht vermutet: wie hätte sonst Alexander von Hierapolis die Behauptung des Aegyptiers, er billige nur den Ausdruck **θεοτόκος** und habe nie anders gedacht, als völlig richtig anerkannt und eben den Ausdruck **θεοτόκος** als die „Zwing-

burg seiner Ketzerei" hingestellt (ep. ad Theod. Syn. c 96)? Das Schweigen des Diakons Rusticus ist bereits oben erwähnt worden. Die 5. Synode spricht auch unbedenklich das Anathem aus über alle, die die Jungfrau *ἀνθρωποτόκος* oder *χριστοτόκος* nannten (can. 6 Mansi 9, 380); Leontius von Byzanz sagt endlich ausdrücklich, Cyrill halte nur *θεοτόκος* für orthodox, und belege mit dem Anathem die, welche *»ἀνθρωποτόκος«* gebrauchten (Adv. Nestor. et Eutych. l 4, c 45 M. 86, 1717). Hieraus erhellt zur Genüge, daß auch spätere Schriftsteller keinen derartigen Ausspruch Cyrill's kannten.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Schrift *Περὶ ἐνανθρ.* mit den früheren Schriften Cyrill's nicht gleichzeitig sein kann, mit denen sie, wie unsere Untersuchung zeigt, in einem fast ebenso großen Gegensatze steht wie mit den späteren. Abgesehen von dem nachgewiesenen Gegensatz weisen überdies sowohl die Grundanschauung vom Verhältnisse der beiden Naturen in Christo zu einander, als auch mehrere Einzelheiten, wie die eben besprochene Gleichstellung der Benennungen *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος*, die Verwerfung des Ausdrucks *κρᾶσις*, die klare Formulierung des bleibenden Unterschiedes der zwei Naturen auf eine Auffassungszeit hin, die wenigstens nach dem Ausbruch der nestorianischen Kontroverse anzusetzen ist. Da nun aber, wie oben dargethan, die Abfassung unserer Schrift von seiten Cyrill's nach dem gegebenen Zeitpunkt erst recht unmöglich ist, so muß ihre Echtheit entschieden in Abrede gestellt werden.

IV.

Gehen wir nunmehr, da die Autorschaft Cyrills sich als unhaltbar erwiesen, zur weiteren Frage über, welches der wahre Verfasser unserer Schrift sei, so legen bereits einige von den hervorgehobenen Momenten die Vermutung nahe, daß dieser der antiochenischen Schule angehören müsse. Im Verlauf der vorausgegangenen Untersuchung hat sich ja mehrfach gezeigt, daß der tiefgreifende Unterschied zwischen der Schrift **Περὶ τ. ἐνανθρ.** und sämtlichen Werken Cyrills darin liege, daß in der ersteren sich überall ein peinliches Auseinanderhalten der zwei Naturen offenbart, während die in dem letzteren niedergelegte Christologie Cyrills sich durch starkes Hervorheben der Einheit des beide Naturen eng zusammenfassenden Subjektes in Christo charakterisiert. Nun ist es aber bekannt, daß eben die antiochenische Schule die zwei Naturen in Christo möglichst scharf auseinander hielt, und daß der christologische Streit zwischen Cyrill und Nestorius in letzter Linie auf den feindlichen Zusammenstoß dieser und der entgegengesetzten alexandrinischen Auffassung zurückzuführen ist. Ein weiterer Hinweis auf die antiochenische Schule liegt in dem auch schon hervorgehobenen Umstand, daß Ausdrücke und Redensarten, die zu den charakteristischen unserer Schrift gehören, wie **ἄνθρωπος ἀναληφθείς** [1]), **φαινόμενον** [2]),

1) De Incarn. c. 12. M. 75, 1437 vgl. Q. unus Christ. 75, 1301. 24.

2) De Incarn. c. 13 M. 75, 1440 vgl. Adv. Orient. ad 1 M. 76, 321.

ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον u. s. w.[1]) von Cyrill selbst als nestorianisch resp. antiochenisch bezeichnet werden. Sodann trifft auch die weitere Bemerkung Cyrills, wonach die Nestorianer resp. Antiochener einige den Alexandrinern sehr geläufige Ausdrücke, wie *σεσαρκῶσθαι, σάρξ γεγονέναι* vermieden [2]), auf unsere Schrift zu. Ein näherer Vergleich [3]) aber unserer Schrift nach Inhalt und Form mit der antiochenischen Christologie [4]) stellt ihren antiochenischen Ursprung außer allen Zweifel.

---

1) Vgl. Q. unus Christ. M. 75, 1277. — Bezüglich der Redensart: *λαβεῖν ἄνθρωπον, ἑαυτῷ τε τοῦτον συνάψαι* vgl. De Incarn. c. 13, 1437 mit Q. un. Christ. 75, 1280. 1317. 19—1 ad Succ. 77, 236.

2) Vgl. epil. ad 5. 76, 304 — Adv. Nest. l. 4. c. 2. 76, 176 — Q. un. Chr. 75, 1260. Caspari (Quellen z. Geschichte des Taufsymbols. Christiania 1866 B. I. S. 137 f. hat nachgewiesen, daß die Nestorianer das *σαρκωθέντα* in ihrem Symbolum strichen.

3) Dieser Vergleich wird zugleich zeigen, wie wenig man in unserer Schrift mit Mai eine Rechtfertigung der Orthodoxie Cyrylls finden könnte. Wir führen ihn besonders durch, um den nestorianischen Charakter derselben ins Klare zu stellen, was für die Beurteilung des christologischen Standpunktes Theodorets, dem wir die Autorschaft vindizieren, von großer Bedeutung ist.

4) Von den Vertretern der antiochenischen Schule kommen hier jene in Betracht, bei denen die Eigentümlichkeiten der antioch. Christologie am meisten hervortreten, Eustathius v. Antiochien, der diese Richtung angebahnt, soweit die wenigen Fragmente seiner Schriften (bei Fabricius: Bibl. Graec. 9, 135 ff. — M. 18, 677 ff.) diesen Schluß erlauben, und besonders Diodor von Tarsus, Theodor v. Mopf., Nestorius, Andreas v. Samosata und andere Anhänger des Nestorius, Ibas, Eutherius v. Tyana, Alexander v. Hierapolis. Theodoret v. Cyrus widmen wir den folgenden Abschnitt. — Vgl. Münter: Commentatio de scol. Antioch. Hafniae 1811 (deutsch im Archiv f. alte u. neue Kirchengesch. v. Ständlin und Tzschirner Leipzig 1813 1, 1. Hornung: Schola Antiochena de s. Scripturarum interpretatione quonam modo sit merita

Beachtenswert ist bereits die Thatsache, daß die polemische Tendenz gegen Arianismus und Apollinarismus, die sich durch unsere ganze Schrift hindurchzieht (vgl. c. 10. 16 ff.) allen Antiochenern gemeinsam ist, und bei Diodor [1]), Theodor v. Mopſ. [2]) und Nestorius [3]) in besonderer Weise hervortritt. Zu dieser äußeren Aehnlichkeit in der Bekämpfung derselben Häresien gesellt sich aber eine Reihe von inneren Berührungspunkten, welche die größte Verwandtschaft in der christologischen Terminologie und Lehre an den Tag treten lassen. Zunächst erfreut sich das Interpretationsprinzip unserer Schrift, demzufolge das Niedrige der Gestalt des Knechtes, das Erhabene der Gottheit zugeschrieben werden soll, der vollen Zustimmung der Antiochener. Schon Eustathius bemerkt zu den Worten des Herrn: Nondum

---

Neostadii ad Saal. 1864 — Kihn: Die Bedeutung der antioch. Schule auf exeget. Gebiete. Weissenburg 1866 — ders. im Kirchenlex. 2. Aufl. 1, 953 ff. — Ph. Hergenröther: Die antioch. Schule Würzburg 1866. — Ueber die Christologie der Antiochener vgl. Neander 1. 2. 660 — Kihn: Theodor v. Mopſ. u. Junilius Africanus. Freiburg 1880. J. Card. Hergenröther: Kirchengesch. 3. Aufl. 1, 408 ff., Harnack 2, 325 ff.

1) Sein Werk *Κατὰ Συνουσιαστῶν* ist bis auf spärliche Reste verloren. Vgl. Fabricius 9, 281 — Kihn: Die antioch. Schule S. 58 — Kirchenlexikon 2. Aufl. 1, 956, 3, 1765.

2) Er schrieb 15 Bücher de Incarnatione und andere polemische Schriften gegen die Eunomianer und Apollinaristen, die auch bis auf Weniges verloren sind. Vgl. Fritsche: de vita et scriptis Theodori — Kihn (a. a. O.) Swete 2, 289 ff.

3) Er bemerkt sehr oft, daß er gegen Arianer, Eunomianer und Apollinaristen kämpfe. Vgl. serm. 5 M. P. l. 48, 786, serm. 7 n. 8. 42, serm. 11 n. 2, 12. n. 6 — ep. ad Cyrill. 77, 56 — ad Joan. Ant. Syn. c. 3 Mansi 5, 753. Ich zitiere die Predigten des Nestorius im folgenden nach der Ausgabe von Garnier (M. P. l. 48) aus Mangel einer bessern.

ascendi ad Patrem meum (J. 20, 17), dies habe nicht der Gott Logos, der vom Himmel gekommen und im Schoße des Vaters ruhe, sondern der Mensch gesagt (M. 18, 680). Desgleichen behauptet er, nicht der aus Gott geborene Logos, sondern »ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ« sei über alles erhoben und verherrlicht worden (M. 685). Derselbe Zug findet sich bei Diodor, wie sich unten zeigen wird. Des letzteren Schüler aber, Theodor v. Mops. war es, der durch das einseitige Urgieren jenes Interpretationsprinzips die Trennung des Göttlichen vom Menschlichen in Christo auf die Spitze trieb und so zum eigentlichen Urheber des Nestorianismus wurde. So teilt er z. B. die Stelle Phil. 2, 6—10 in zwei Teile ein, wovon der erste (V. 6—8a) auf die göttliche Natur, der zweite (8b—10) auf den Menschen sich beziehe [1]). Den Ausführungen des Nestorius liegt

1) In ep. ad Phil.: »Usque in hunc locum illa, quae divinae naturae condecebant, visus est edixisse; in subsequentibus vero ad illa transit, quae humanae possunt aptari naturae, »factus obediens« etc.; de homine quidem condecent ut ista dicantur, divinae autem naturae nequaquam aptari possunt ista«. 1, 218. Hier und im folgenden zitiere ich Theodors Kommentare zu den Briefen Pauli nach der Ausgabe von H. B. Swete (Theodori ep. Mops. in epist. b. Pauli commentarii. Cambridge 2. B. 1882), der die früheren Ausgaben dieser von Card. Pitra (Spicilegium Solesmense B. I Paris, 1852. S. 49 ff.) herausgegebenen und Hilarius v. Poitiers zugeschriebenen, aber nach den Untersuchungen von Jacobi (in Deutsch. Zeitschrift f. christl. Wissenschaft und Leben 1854) und Hort (im Journal of classical and sacred Philology 1859. 4, 302) Theodor zugehörigen Kommentare vervollständigt hat. Im Anhange zum 2. Band gibt Swete auch dogmatische Fragmente Theodor's. Solche hat auch Sachau herausgegeben (Theodori Mops. fragmenta syriaca Lips. 1869) und weitere finden sich in Analecta syriaca ed. de La-

dasselbe Prinzip, das ihn zur Annahme einer Doppelhypostase in Christo hindrängte, zugrunde [1]). Bei seinen Anhängern aber erscheint es, ganz wie in unserer Schrift, als eine notwendige Waffe gegen die Arianer und Eunomianer. „Wenn wir die Aussprüche (der Evangelien), erklärt Andreas v. Samosata, nicht von einander trennen, wie werden wir den Arianern und Eunomianern gegenüber, die alle Aussagen auf eine Natur beziehen und die Schwächen der Menschheit der Gottheit lästernd zuschreiben, standhalten können [2])? In gleicher Weise machen die Abgesandten der antiochenischen Partei in Chalcedon Cyrill den Vorwurf, er anathematisiere diejenigen, die die Aussagen der Evangelien und der Apostel über Christus scheiden und die niederen der Menschheit, die göttlichen hingegen der Gottheit zuschreiben, und fügen hinzu, die Arianer und Eunomianer seien infolge der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes in ihre Irrlehre gefallen [3]) (Mansi V, 330).

garde Lips. 1858. — Vgl. bezügl. des im Text gesagten: in ep. ad Coloss. Swete 1, 272. 73 — Fragm. bei Lagarde S. 108; Sachau S. 70; bei Cyrill adv. Theodorum M. 76, 1445 — Adv. Apollinar. l. 4. Swete 2, 320.

1) Vgl. serm. 3, 771: Quis sub lege sit factus? Deus Verbum! nequaquam. Quatern. 6, bei Mansi 4, 1201.

2) Adv. anath. 4 bei Cyrill M. 76, 333: *Εἰ γὰρ μὴ διαιροῦμεν τὰς φωνάς, πῶς ἂν ἀντιβλέψαιμεν τοῖς Εὐνομίου καὶ Ἀρείου κ. τ. λ.* Vgl. u. Schr. c. 32, 1473: *Οὕτω τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίαν ἐλέγξωμεν κ. τ. λ.*

3) In sich betrachtet ist dieser Grundsatz durchaus richtig, und wird von allen Vätern festgehalten. Die extremen Antiochener faßten ihn aber exklusiv, indem sie das Menschliche ebensowenig von dem *θεὸς Λόγος* prädiziert wissen wollten, als von der *θεότης*. Dieser Ausdruck, sowie der entsprechende *ἀνθρωπότης* hat übrigens bei ihnen sehr oft die konkrete Bedeutung.

Da nun der Verfasser unserer Schrift dieses Interpretationsprinzip, wie wir früher gesehen, streng befolgt, so tragen auch die Erklärungen der einzelnen Schrifttexte den antiochenischen Charakter scharf ausgeprägt an sich. Schärfer als in K. 18 unserer Schrift, worin es heißt, der Tempel, nicht Gott der Logos sei aufgelöst oder zerstört worden, und diesen zerstörten Tempel habe der Gott Logos wieder aufgerichtet (M. 75, 1452), wird auch selbst nicht bei den Antiochenern der Tempel vom Logos getrennt, wenn Eustathius sagt, der Logos, der wahre Sohn Gottes habe den Juden den Tod und die Auferweckung seines Tempels verkündigen wollen M. 18, 677, oder wenn Theodor den Unterschied hervorhebt zwischen dem Auferweckenden und dem Auferweckten, dem Zerstörten und dem Wiedererbauenden [1]). Die ganze Argumentation aber, welche unser Verfasser auf den Text J. 2, 19 anwendet, hat viel Aehnlichkeit mit den noch vorhandenen Ausführungen des Nestorius über denselben Text [2]).

---

1) De Incarn. l. 11 Sachau S. 51: Alius enim est, qui solvitur, (= *οὐ γάρ ἐγὼ .. λυθήσομαι, ἀλλ' ὁ ληφθεὶς ὑπ' ἐμοῦ ναός* in unserer Schrift) alius, qui resuscitat. Et ille est templum, quod solutionem excipit (= *καὶ οὗτος δὲ λύεται*); Deus Verbum est, qui promittit, se resuscitaturum esse templum ejus dissolutum (= *ὁ δὲ θεὸς Λόγος τοῦτον λυθέντα ἀνέστησε*).

2) Vgl. Nestorius, serm. 5. n. 10, 784: »Alius quidem Deus Verbum est, qui erat in templo .., et aliud templum, praeter habitantem Deum .. Templi est morte dissolvi; inhabitantis autem templum id, ut resuscitet, proprium est« mit u. Schr. l. c.: *Ἕτερος δὲ ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καὶ ἕτερος ὁ ναός ... νῦν δὲ διδάσκων καὶ τοῦ ναοῦ τὸ τηνικαῦτα τὸ θνητόν, καὶ τὸ δυνατὸν τῆς ἐνοικούσης θεότητος* ... vgl. außerdem Nestor. ep. ad Cyrill. M. 77, 53. Der Zusatz *κατὰ*

Sodann ist die Erklärung v. Luk. 2, 40. 52 im K. 20 unserer Schrift, wo das Wachsen an Weisheit dem Gott Logos abgesprochen wird, weil er als der Unendliche jedes Zuwachses sowie jeder Verminderung unfähig sei (M. 75, 1453), mit der antiochenischen durchaus identisch. Ein Diodor zugeschriebenes Fragment berührt sich selbst im Wortlaute nahe mit derselben [1]). Theodors Erklärung z. d. St. liegt nicht mehr vor; ein Fragment aber aus seiner Schrift De Incarnatione zeigt deutlich genug, daß auch er das Wachsen in keiner Weise vom Logos ausgesagt wissen wollte [2]).

τὸν λόγον τῆς φύσεως bedingt keinen wesentlichen Unterschied. Auch Theodor sagt z. B.: »cum esse in natura alium ac Deum Verbum a nobis probatum est.« Fragm. bei Lagarde S. 105, Sachau S. 68.

1) Bei Marius Mercator ed. Baluz. S. 349: Hoc . . de Dei Verbo non potest dici, quia Deus perfectus natus est de Deo perfecto etc., vgl. mit De Incarn. a. a. O.: *Τὸ δὲ σοφίᾳ προκόπτειν, οὐ θεοῦ τοῦ σοφοῦ, τοῦ ἀπροσδεοῦς καὶ ἀεὶ τελείου.* In der Ausgabe des Marius Mercator v. Garnier wird dasselbe Fragment Theodor M. zugeschrieben, aber, wie Baluz. bemerkt (S. 471) weil der codex Bellovacensis, den Garnier benutzte, die Angabe des Autors nicht hatte, während sich diese in dem von Baluz. noch herangezogenen codex Vaticanus vorfand. Damit ist jedoch die Echtheit noch nicht festgestellt und Bardenhewer (Art. Diodor im Kirchenlex. III, 1766) bemerkt mit Recht, daß die Bruchstücke Diodors überhaupt der kritischen Sichtung sehr bedürfen: so werden z. B. mehrere Fragmente von Garnier (ed. Opp. Marii Mercatoris M. P. l. 48, 1146) und Ang. Mai (Spicileg. Roman. X, 87) Diodor, von der 5. Synode aber Theodor v. M. zugeschrieben (Mansi IX, 230). Der antiochenische Ursprung jenes Fragments steht jedenfalls außer Zweifel.

2) De Incarn. l. 7 Swete II, 297. 98 schreibt er das Wachsen dem Menschen zu, dem *ἑνώσας ὁ θεὸς Λόγος ἑαυτῷ . . μείζονα*

Besonders beachtenswert ist die Verwandtschaft in der Erklärung von Stellen aus dem Hebräerbrief. Auf diesen Brief, der in K. 21 u. 22 unserer Schrift eingehend berücksichtigt wird, kommen gerade die Vertreter der antiochenischen Schule oft zurück. Das polemische Interesse gegen die Arianer, das sie dazu bewog, führte sie jedoch zu weit, indem sie die menschlichen Aussagen über Christus, an denen der Brief reich ist, den Arianern gegenüber nicht nur von der göttlichen Natur des Logos, sondern auch von der Person des menschgewordenen Logos verneinen zu müssen glaubten. Dasselbe Bestreben aber tritt auch in unserer Schrift in den Vordergrund. Die Uebereinstimmung im Gedanken und vielfach auch im Ausdruck fällt beim Vergleich der entsprechenden Stellen sofort auf [1]). Wenn daher Cyrill in seiner

---

παρεῖχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέργειαν. — Derselbe Gedanke liegt in dem Satze von Nestorius: *Τελειοῦται δὲ τὸ κατὰ μικρὸν προκόπτον.* Quatern. VI, Mansi IV, 1205.

1) Vgl. bezüglich Hebr. 1, 8 f. uns. Schr. c. 21, 1456: »*Οὐκοῦν.. τὸν μὲν θεὸν, οὗ ὁ θρόνος εἰς αἰῶνα αἰῶνος, τὸν ἀεὶ ὄντα νοήσομεν· τὸν δὲ ὕστερόν ποτε χρισθέντα .. τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθέν ..*« mit Eustathius (bei Theodoret Eran. I M. 83. 89):.. *ὁ χρίων ἀποδεικνύει θεὸν, οὗ τὸν θρόνον εἶπεν αἰώνιον,.. ὁ δὲ χρισθεὶς ἐπίκτητον εἴληφεν ἀρετὴν κ. τ. λ.* Desgl. Diodor (Fragm. bei Marius Mercator ed. Baluz. S. 350), Theodor (in ep. ad Hebr. M. 66, 953): Jesum.. dicit a Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sto. et virtute. Quis autem furens dicat, de Spiritu sto. assumpsisse aliquid humanam naturam. Die Trennung ist in u. Schr. ebenso scharf. — Bezügl. Hebr. 2, 7 vgl. u. Schr. l. c.: »*Ἀπέθανε δὲ οὐχ ὁ ἀθάνατος θεὸς Λόγος, ἀλλ' ἡ θνητὴ φύσις... Διὸ καὶ ἠλαττοῦτο βραχύ τι παρ' ἀγγέλους.. Ὁ δὲ θεὸς Λόγος οὐκ ἐλάττων ἀγγέλων, ἀλλὰ δεσπότης ἀγγέλων*« mit Nestorius serm. 7 n. 3: Deus Verbum tanquam idem sit mortuus. Prof. nefas!.. non ergo mortuus est Deus. Desgl. Eutherius v. Tyana ep. ad Joan. Ant. Syn. c. 73. Theodor be-

Apologie gegen Andreas v. Samosata die Auffassung des letzteren von Hebr. 4, 15, als sei die hier erwähnte Prüfung nicht dem Gott Logos, sondern der menschlichen Natur (ἀνθρώπεια φύσις konkret gefaßt) zuzuschreiben, bekämpft (76, 364 f.), so trifft sein Angriff auch unsere Schrift, worin es auch heißt, jenes Geprüftwerden sei „nicht dem Logos, sondern dem angenommenen Samen eigen" (75, 1460).

Sachlich ist auch die Erklärung unserer Schrift zu Hebr. 2, 6 resp. Ps. 8, 5 [1]) nicht verschieden von der

---

tont in gleichem Sinn (Adv. Apoll. l. 4 Swete II, 320) den Unterschied »τοῦ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένου und τοῦ ἐλαττώσαντος. Vgl. auch de Incarn. l. 10, 302, in Ps. 8 M. 66, 1004; Baethgen, der Psalmenkommentar des Theodor v. Mopsſ. in syrischer Bearbeitung (in Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft 1885 S. 70). — Bezüglich Hebr 5, 7 f. u. Schr.: »Τίς.. ὁ προσευχόμενος καὶ δεήσεις καὶ ἱκετηρίας .. πρόσενεγκών; .. Τίς ὁ μαθὼν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν; mit Andreas v. Samos. (bei Cyrill Adv. Orient. 76, 361): Ἆρα ὁ θεὸς Λόγος δεήσεις καὶ ἱκετηρίας .. προσφέρων, εἰσηκούσθη ἀπὸ τῆς εὐλαβείας καὶ ἔμαθε ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν;« — Mit jener Stelle aus u. Schr. vgl. außerdem die auch formell ganz ähnliche Argumentation von Andreas v. S. zu Hebr. 4, 15 (l. c.): »Τίς οὖν ἐστιν ὁ πεπειρασμένος; ὁ θεὸς Λόγος ἢ ἡ ἀνθρώπεια φύσις« und von Theodor zu Hebr. 1, 6: »Quis est igitur, qui in orbem terrarum introducitur..? Nec enim insaniens aliquis dicat, Deum Verbum esse introductum« (de Incarn. l. 12, 305). Der Zusatz u. Schr.: »Ἴδια ταῦτα τῆς ἀναληφθείσης ἀνθρωπότητος« konstituiert weder einen sachlichen noch einen sprachlichen Unterschied von Theodor, der auch in ähnlichem Zusammenhang die Redensart gebraucht: »quod quidem erat humanitatis proprium« (in ep. ad Philip. Swete I, 222).

1) l. c. 1457: Κύριον μὲν προαγορεύσας τὸν ἐνοικήσαντα θεὸν Λόγον, τὸν τῆς οἰκείας εἰκόνος μνησθέντα, τὸν ἀρρήτῳ φιλανθρωπίᾳ χρησάμενον· ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐξ ἡμῶν ἀναληφ-

Theodors, der in ähnlicher Weise zwischen dem Gott Logos unterscheidet, der sich erinnere und der Heimsuchung würdige, und dem Menschen, auf den Erinnerung und Heimsuchung des Logos sich beziehe, und Apollinaris beschuldigt, diesen Unterschied zwischen dem »*μνημονευθείς*« und dem »*μνημονεύσας*«, dem »*ἐπισκεφθείς*« und dem »*ἐπισκεψάμενος*« zu untergraben [1]). Wie beurteilt nun Cyrill die Erklärung Theodors? „Höre auf, ruft er in der Streitschrift gegen ihn aus, dich gegen Gott aufzulehnen, und gegen ihn zu sprechen. Jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugt sich vor demjenigen, der das Kreuz auf sich genommen hat. Diesen macht aber unser Gegner zu einem bloßen Menschen, dessen der Gott Logos eingedenk geworden und den er heimgesucht, da er doch wissen sollte, daß jener Mensch, der aus dem Samen Davids, kein vom Logos verschiedener Sohn, sondern der aus Gott dem Vater geborene Gott Logos selbst ist, der Mensch wie wir geworden, und keinen andern als sich selbst der Heimsuchung und Erinnerung gewürdigt hat" [2]). Wer

θέντα ναὸν, ὃν τῇ παρουσίᾳ ἐπεσκέψατο, καὶ ἑαυτῷ συνῆψε καὶ τῇ ἑνώσει τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο.

1) In Psalm. 8 M. 66, 1004: *Πῶς οὐ πρόδηλον, ὅτι ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεῖα Γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τὸν θεὸν Λόγον.. ὁ μὲν γὰρ μνημονεύει, ἕτερον δὲ ἄνθρωπον.* Adv. Apoll. l. 4. Swete II, 321: *ἡ θεῖα φύσις ἠνέσχετό τε αὐτοῦ ποιήσασθαι μνήμην καὶ δὴ καὶ ἐπισκέψεως ἀξιώσασα οἰκείας .... ὡς δι ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας ἑλόμενον μνήμην τε καὶ ἐπίσκεψιν ποιήσασθαι κ. τ. λ.*

2) Adv. Theodor l. 2. fragm. M. 76, 1442. 43. Vgl. ebendas. die Erklärung Theodors ausführlicher in lateinischer Uebersetzung. Pelagius II (ep. ad episc. Istriae M. P. l. 72, 730) zitiert eine Stelle aus Theodoret, wo dieser gegen Cyrill für die Auffassung von Theodor eintritt.

möchte angesichts dieser scharfen Kritik, die Cyrill an der Erklärung Theodors übt, eine Ausführung noch als eine Cyrill'sche ansehen, die sich als eine genaue Parallelstelle zu jener darstellt [1]) !

Die im vorhergehenden zur Genüge dargethane Verwandtschaft in der Schrifterklärung zeigt sich auch in der Auffassung und Darstellung der christologischen Lehrsätze selbst.

Die prägnante Darstellung der Geburt des Herrn durch den Ausdruck »γέννησις ἐκ γυναικός« u. s. w., die uns bei Cyrill überall begegnete, der Schrift Περὶ ἐνανθρ. aber fremd ist, kennen auch die Antiochene

---

1) Zu demselben Schluß gelangt man bei dem Vergleich der Erklärungen zu Kol. 1, 16. 17 und Röm. 9, 5 in unserer Schrift und bei Theodor: Christus wird (Kol. l. c.) die Schöpfung des Weltalls zugeschrieben nach unserer Schrift διὰ τὴν πρὸς τὸ κρυπτόμενον ἕνωσιν (c. 30, 1472) nach Theodor propter inhabitantem naturam (Swete I, 272); der Name θεὸς ἐπὶ πάντων kommt nach der ersteren dem Nachkommen Davids nicht an sich zu, sondern weil er der Tempel τοῦ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πάντων ist (l. c.). Theodor behauptet mit andern Worten dem Sinne nach dasselbe, indem er »id, quod est ex Judaeis et secundum carnem« unterscheidet von dem Deus super omnia. Das erstere, erklärt er, gehe auf die menschliche, das letztere auf die göttliche Natur, beide aber zusammen nenne Paulus θεὸς ἐπὶ πάντων secundum conjunctionem (Ad baptizand. Swete II, 326. 27). Die Erklärung Theodors z. d. St. bezeichnet aber Cyrill (Adv. Theodor. fragm. M. 76, 1447) als eine offene Verleumdung des hl. Paulus, als einen Angriff auf die Wahrheit selbst. — Es sei hier noch hingewiesen auf die Aehnlichkeit zwischen De Incarn. (c. 18, 1449), wo es von Joh. 1, 14 heißt: τὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ Λόγου ἀνάληψιν τῆς ἀνθρωπείας κηρύττει φύσεως und Nestorius: Et Verbum caro factum est .. a viliori parte naturae nominat humanitatis susceptionem. Serm. 12. n. 17. 18, 857.

nicht; Theodor und Nestorius [1]) verwerfen sie sogar ausdrücklich; es ist unsinnig, sagt der erstere, Gott aus der Jungfrau geboren werden zu lassen; *ἔστιν μὲν γὰρ ἀνόητον, τὸ τὸν θεὸν ἐκ τῆς παρθένου γεγεννῆσθαι λέγειν*: Adv. Apoll. Swete II, 313. Ihre positive Formulierung ersetzt den kirchlichen Ausdruck durch die stehende Redensart: der Logos habe sich im Schoße der Jungfrau den Tempel zubereitet, den er mit sich verband. So drücken sich aus Theodor: „den Tempel, der aus Maria geboren, hat er sich in ihrem Schoße erbaut" [2]); Acacius v. Beroea: „der Gott Logos hat sich in den letzten Zeiten einen Tempel aus der hl. Jungfrau zubereitet" (Syn. c. 221 Mansi V, 1012). So auch unsere Schrift: „Der Schöpfer .. stieg vom Himmel herab .. und bereitete sich einen Tempel zu, ... aus der Jungfrau allein nahm er die Elemente des Gebildes und schuf so einen jungfräulichen Tempel, den er sich verband und so aus der Jungfrau hervorging (c. 23, 1460): eine Uebereinstimmung im Ausdruck, der kein Eintrag daraus erwächst, daß bei den Antiochenern die Persönlichkeit des aus der Jungfrau geborenen Menschen vielfach stärker hervortritt, als in der angezogenen Stelle unserer Schrift [3]).

Auffallend ist sodann die nahe Berührung zwischen den Ausführungen unserer Schrift und denen Theodors, worin beiderseits aus dem Kampf Christi mit dem Sa-

1) Serm. 4. n. 3, 782 n. 8, 784; serm. 5, 787.

2) Fragm. bei Cyrill Adv. Theodor. 76, 1438. — Es kommt auch die Wendung vor, der hl. Geist habe den Tempel geformt. Vgl. in Mth. M. 66, 705; Adv. Apoll. l. 3 Swete II, 312.

3) Vgl. Theodor: Adv. Apoll. l. 3 Swete II, 313. 14; De Incarn. l. 9 bei Sachau S. 52; Symb. deprav. Mansi 4, 1349. — Nestor. quatern. 21 Mansi 4, 1197; serm. 4 n. 3, 783.

tan die Vollständigkeit seiner menschlichen Natur erschlossen wird. „Es leuchtet ein", heißt es in einem syrischen Fragment Theodors (Sachau S. 41), „daß, wenn der Aufgenommene nicht Mensch gewesen und den Streit mit dem Verleumder nicht übernommen hätte, dieser nicht mit dem menschgewordenen Christus gekämpft hätte, um ihn zu versuchen." Ganz ähnlich behauptet unsere Schrift: Wenn der Gott Logos statt der intellektuellen Seele in dem Angenommenen (ἐν τῷ ληφθέντι) gewesen wäre, so hätte der Satan sich entschuldigt (c. 15, 1444). „Dieser aber, fährt Theodor fort, „hielt ihn für das, was er schien, da er die göttliche Natur, die in ihm wohnte, nicht erkannte." Dem entspricht in unserer Schrift: der Herr verberge seine Gottheit und rede nur aus der menschlichen Natur heraus, weshalb der Satan glaube, er sei nur Mensch (l. c. 1441). „Hätte nämlich", fügt Theodor begründend hinzu, „der Satan die göttliche Natur erkannt, so hätte er auch eingesehen, daß sie über alle Versuchungen erhaben sei." Dies läßt unsere Schrift den Satan selbst in der Hypothese, daß er die göttliche Natur erkannt hätte, in direkter Rede aussprechen: „Herr und Schöpfer Aller, nicht mit dir habe ich den Kampf aufgenommen, denn ich bin mir bewußt deiner Würde, ich begreife deine Macht, ich kenne deine Herrschaft. . . Solchen Uebermutes und Wahnsinnes bin ich nicht, daß ich es wagen könnte, gegen dich, den Schöpfer anzukämpfen" (1444).

Weiterhin sahen bekanntlich die Antiochener eine Blasphemie darin, daß man dem Logos auch nach seiner Menschwerdung das Empfinden körperlicher Schwächen,

wie Hunger, Durst, Müdigkeit [1]) und die von den Evangelien berichteten Leiden überhaupt zuschreibe [2]). Dieselbe Auffassung gibt unser Verfasser kund, wenn er es unzulässig findet, anzunehmen, daß Gott mit dem Körper Hunger, Durst (c. 15, 1444; 19, 1453) und die anderen menschlichen Leiden auf sich genommen habe. Hier wie dort wird daher die Rechtfertigung Christi auf die menschliche Natur bezogen [3]), Kreuzigung und Tod [4]) vom Logos in jeder Weise geleugnet. Wie unsere Schrift [5]), so stellen auch Eustathius, Theodor, Nestorius, Alexander von Hierapolis [6]) die Auferstehung des Herrn als die

1) Eustathius: Si naturaliter differunt ab alterutro .. neque cibi appetitum, non somnum, non tristitiam .. plenitudini divinitatis coexistere fas est . . Homini vero haec applicanda sunt proprie, qui ex anima et corpore constat. Fragm. M. 18, 693 — vgl. Syn. c. 225 Mansi V, 1020.

2) Andreas Samos.: *Οὐκ ἔπαθεν ὁ θεὸς Λόγος τῇ σαρκὶ συνημμένος, ἀλλ' ἡ σάρξ ἡνωμένη τῷ θεῷ Λόγῳ κατὰ τὴν αὐτοῦ συγχώρησιν τὰ οἰκεῖα ὑπέμεινεν* (ap. Cyrill. Adv. Orient. 76, 377).

3) De Incarn. c. 29, 1469: *Τὸ γὰρ ἡμέτερον ἐδικαιώθη διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ φανερωθέντος θεοῦ* — Theodor. in I Tim. 3, 16: Evidens hoc, quoniam ad deitatem nequaquam potest pertinere, humanae vero naturae evidenter potest aptari. Swete II, 136 f.

4) Vgl. oben. Theodor kündet De Incarn. l. 11 an, er wolle nunmehr gegen die Formel: „Der Gott Logos ist gekreuzigt worden" kämpfen (Sachau S. 50). Die Stelle ist verloren.

5) c. 18, 1452: *ὁ δὲ θεὸς Λόγος τοῦτον λυθέντα (ναὸν) ἀνέστησε.* Vgl. c. 28, 1468; 31, 1472: *ὁ λυθέντα .. ἀναστήσας Λόγος.*

6) Eustath.: *τοῦ Λόγου τε καὶ θεοῦ τὸν ἑαυτοῦ ναὸν .. ἀναστήσαντος* M. 18, 685 vgl. 696 — Theodor betont nach gewohnter Weise die *διάκρισις .. τοῦ λυθέντος .. καὶ τοῦ ἐγείραντος* Adv. Apoll. l. 4. Swete 2, 320 vgl. l. 3. n. 2. 3; ad baptiz. (ibid.) — Nestor. Numquid Deus Verbum surrexit a mortuis?

Auferweckung seines Tempels durch den Logos hin. Hinsichtlich der Auffahrt Christi ist es ihre übereinstimmende Darstellung, daß der in unserer Natur geoffenbarte Gott Logos diese in den Himmel aufnahm und zur Rechten der Herrlichkeit setzte [1]), daß der Logos sie mit seiner eigenen Würde bekleidete [2]), seinerseits aber ihren Namen annahm und der Vereinigung wegen Menschensohn genannt werden wollte [3]). Es kann somit nicht mehr befremdlich erscheinen, daß für die Anbetung „der zwei Naturen als des einen Sohnes" in unserer

---

Si autem vivificator mortuus est, quis erit, qui conferat vitam?.. Templi est morte dissolvi, inhabitantis autem templum id, ut resuscitet, proprium est. Serm. 4. n. 7, 784 n. 10, 785. — — Alex. Hierap. Deo Verbo templum a mortuis suscitante. ep. ad Joan. Ant. Syn. c. 186 Mansi 5, 917. — Bezüglich des *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* vgl. De Incarn. c. 18, 1452 mit Theodor in Col. 1, 18 Swete 1, 274.

1) u. Schr. c. 29, 1469: *εἰς οὐρανοὺς ἀνήγαγε (τὸ ἡμέτερον ὁ Λόγος) καὶ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλοσύνης ἐκάθισεν.* Theodor: *ἀναγαγὼν εἰς οὐρανὸν καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.* Symb. depr. M. 66, 1017; Adv. Apoll. l. 3 Swete 2, 314.

2) u. Schr.: l. c. *τὴν οἰκείαν αὐτῷ δωρησάμενος ἀξίαν.* — Theodor: Exaltationem ejus positam ... in unione cum Deo Verbo, quam cum omni ejus dignitate communicat post ascensum in coelum. Fragm. bei Sachau S. 63. Im Urtext wäre die Uebereinstimmung noch augenscheinlicher. Vgl. auch de Incarn. l. 1. Swete 2, 291.

3) u. Schr.: l. c. *τὴν τῆς φύσεως αὐτοῦ προσηγορίαν λαβὼν Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ.. Λόγος ηὐδόκησεν ὀνομάζεσθαι.. διὰ τὴν πρὸς τὸ ἀνθρώπινον ἕνωσιν.* — Theodor: Ut enim... Nazarenus appellatus est, cum assidue ibi habitaret.. ita etiam homo, cum in homine habitaret (Sachau S. 60). Deus vocatur homo, non quod hoc factus est, sed quod hoc assumpsit. M. 66, 1561. Vgl. Cyrill. Fragm. adv. Theodor. M. 76, 1448, wo er diese Worte Theodors tadelnd wiedergibt.

Schrift dieselbe Bestimmung wie bei Nestorius vorkommt [1]).

Mit besonderer Klarheit kommt der antiochenische Standpunkt unserer Schrift in der Stelle zum Vorschein, welche die Gleichberechtigung der Ausdrücke *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος* ausspricht. Nach einem von Eutherius von Tyana überlieferten Fragmente verband bereits Diodor von Tarsus beide Namen: „Wegen der Vereinigung“, so lautet es, „möge Maria Gottesgebärerin genannt werden; der Same Abrahams ist ja der starke Gott wegen seiner Vereinigung mit dem Gott Logos. Zugleich muß man sie auch als Menschengebärerin bekennen u. s. w. (Syn. c. 201 Mansi 5, 983). Dasselbe lehrte sein Schüler Theodor: „Wenn gefragt wird“, erklärt er, „ob Maria *θεοτόκος* oder *ἀνθρωποτόκος* zu nennen ist, so antworten wir: beides, das eine aus der Natur der Sache, das andere beziehungsweise (*τῇ ἀναφορᾷ*)“ [2]). Auch Nestorius nahm später den Ausdruck

1) De Incarn. c. 32, 1472: *ἑκατέραν φύσιν ὡς ἕνα προσκυνοῦμεν Υἱόν* mit Nestorius Serm. 7 n. 48, 801: Adoremus ut unum duplum naturarum.

2) De Incarn. l. 15 Mansi 9, 237; Mai: Script. vet. nov. Coll. 6, 309; Swete 2, 310. — Diese Stelle behandelt Cyrill in s. Gegenschrift gegen Theodor. Das noch erhaltene Fragment (M. 76, 1445), worin Cyrill gegen die Abschwächung des Begriffs *θεοτόκος* kämpft, schließt mit dem Satz: Itaque tam juste Dei Genitrix dicatur a nobis sancta virgo quam hominis genitrix, cum certe secundum carnem Christum peperisset. Damit soll der Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* nicht gebilligt werden, den Cyrill, wie wir früher darlegten, zurückwies und auch Theodor gegenüber zurückweisen mußte; es wird vielmehr für das Wort *θεοτόκος* dieselbe relle Bedeutung verfochten, die Theodor dem Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* thatsächlich gab.

θεοτόκος, den er zuerst gänzlich verworfen hatte, wieder auf unter der Bedingung, daß *ἀνθρωποτόκος* hinzugefügt würde [1]). Auf der Synode von Ephesus, berichtet Cyrill selbst (ep. ad cler. Const. 77, 144), habe sich ein Teil der antiochenischen Gegenpartei bereit erklärt, beide Termini anzunehmen. Nach dem Friedensschlusse endlich Cyrill's mit Johannes von Antiochien traten einige Orientalen, besonders Alexander von Hierapolis [2]) und Eutherius von Tyana [3]) auch deshalb gegen ihren Patriarchen auf, weil nur der Ausdruck *θεοτόκος* in die Unionsformel aufgenommen worden sei. Nicht nur im Gebrauch beider Ausdrücke, auch in der Erklärung derselben stimmt unsere Schrift mit den Antiochenern überein: beiderseits herrscht die Cyrill ganz entgegengesetzte Anschauung, daß wohl der Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* auf einem wirklichen Gebären beruhe, die Benennung *θεοτόκος* aber nicht *ἀληθῶς*, sondern *καταχρηστικῶς ἢ κατ' ἀναφοράν* (Syn. 5 can. 4) der Jungfrau zukomme, weil die göttliche Natur mit der menschlichen verbunden sei [4]).

1) Vgl. s. ep. ad eunuch. Schol. Syn. c. 15 Mansi 5, 777. Die zwei miteinander verbundenen Ausdrücke nennt er integerrimum pietatis characterem. — Vgl. ep. ad Joan. Ant. Syn. c. 3, 755. Serm. 12. n. 7 ff., 853 ff., serm. 13 n. 6. 7, 863. 64.

2) ep. ad Theodoret. Syn. c. 94 Mansi 5, 895: Sicut est impium, refutare vocem *ἀνθρωποτόκος* cum *θεοτόκος*, ita et *θεοτόκος* cum *ἀνθρωποτόκος*.

3) a. a. O. beruft er sich zu diesem Zweck auf die Autorität von Diodor v. Tarsus.

4) Vgl. De Incarn. c. 35, 1477: *Τοῦτο μὲν (ἀνθρωποτόκος) ὡς φύσει τὸν ἐοικότα γεννήσασα· ἐκεῖνο δὲ (θεοτόκος), ὡς τῆς τοῦ δούλου μορφῆς καὶ θεοῦ τὴν μορφὴν ἑνωμένην ἐχούσης* mit Theodor (a. a. O.): *Ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας, ὡς καὶ προῆλθεν ἐκεῖθεν· θεοτόκος δέ, ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι* und

Man beachte endlich, daß unser Verfasser behauptet, die „διδάσκαλοι τῆς εὐσεβείας“, worunter er offenbar die Väter versteht, hätten den Gebrauch des Doppelausdruckes bestätigt. Da er nun thatsächlich nur bei Diodor, Theodor und ihren Anhängern vorkommt, so kann der fragliche Verfasser nur diese gemeint haben. Damit gibt er aber seine Zugehörigkeit zur antiochenischen Schule nicht undeutlich zu erkennen.

Von ausschlaggebender Bedeutung jedoch ist das Verhältnis der Lehre unserer Schrift von der Einheit der Person und Zweiheit der Naturen in Christo zu der antiochenischen Christologie im engsten Sinn des Wortes. Die Antiochener bezeichnen nun, abgesehen von den allgemeinen Ausdrücken *οἰκονομία, ἐνανθρώπησις* [1]), die hypostatische Union als Annahme (*ἀνάληψις*) des Fleisches von seiten des Logos [2]), als Einwohnung (*ἐνοίκησις, κατοίκησις*) des Logos im Menschen [3]), als Verbindung (*συνάφεια* [4]), Vereinigung des Angenommenen

Diodor (a. a. O.): Sic enim propter naturam hominis genitrix est Maria. Dei vero Genitrix, non tanquam naturae sit partus, sed quia is qui est ex Deo, homo natura, Deo Verbo conjunctus est.

1) Vgl. Theodor symbol. Swete 2, 338; in Joel. M. 66, 233; in Jonam 317. 20.

2) Theodor: Fragm. de Incarn. Sachau S. 48; in 1 ad Tim. Swete 2, 136 — Junil. African. bei Kihn: Theodor v. Mops. S. 403 — Nestor. quat. 17 Mansi 4, 1200.

3) Theodor De Incarn. l. 7. Swete 2, 293 94. 95. l. 10, 301; fragm. syr. Sach. S. 35. 44 — Polychronius bei Bardenhewer: Polychronius, Bruder des Theodor v. Mops. Freiburg 1879. S. 93.

4) Theodor Fragm. syriaca Sach. S. 39. 43. 52; de Lagarde S. 108; symb. deprav. M. 66, 1017. 20; in Joan. 784; adv. Apoll. 1001; ad baptiz. Swete 2, 324. 25; in ep. ad Galat. 1, 63, ad Phil. 223, ad Col. 276. 86 — Nestor. ep. 2 ad

mit dem Annehmenden (*ἕνωσις τοῦ ληφθέντος πρὸς τὸν λαβόντα*[1]), mit letzterem Ausdruck aber ohne die alexandrinischen Bestimmungen *ἕνωσις κατ' οὐσίαν*, *ἕν. φυσική*, die sie verwerfen[2]). Andere Ausdrücke, wie *σύνοδος*, *συνδρομή* u. s. w., die wir bei Cyrill vorfanden, kennen sie nicht. Damit stimmt aber unsere Schrift ganz überein[3]). Gemeinsam ist auch auf beiden Seiten die Verwerfung des Ausdrucks *κρᾶσις*. In einem noch erhaltenen Fragmente, dem eine längere Auseinandersetzung vorausging, faßt Theodor sein Urteil in folgenden Worten zusammen: „Es ist also offenbar, daß der Ausdruck *κρᾶσις* überflüssig, unangenehm und unpassend ist, weil jede der beiden Naturen in sich ungeschmälert fortbesteht. Der Ausdruck *ἕνωσις* hingegen hat sich als passend erwiesen." (De Incarn. l 8. Swete 2,299). Aus demselben Grunde verwirft auch unsere Schrift den genannten Ausdruck (c. 32, 1372[4]). Noch augenschein-

Cyrill. 77, 52. 43 (vgl. Cyrill. ep. ad Acac. 77, 192; adv. Orient. 76, 249); serm. 2, 764; serm. 4, 785.

1) Theodor Adv. Apoll. l. 4 Swete 2, 321. Vgl. fragm. de Incarn. Sach. S. 43. 45. 47; Swete 2, 291. 96. 300; ep. ad Domn. M. 66, 1012: *ἕνωσις τῶν φύσεων* — Andreas Samos. bei Cyrill. adv. Orient. M. 76, 361. 69.

2) Vgl. Andreas Samosat. Adv. anath. bei Cyrill. adv. Orient. 76, 325.

3) Vgl. S. 205. Im folgenden gebe ich die Parallelstellen im einzelnen an.

4) Vgl. Theodor Fragm. Sach. S. 44: Ex libris ostendimus nos juste nominationem unionis (*ἑνώσεως*) retinere et recusare nomen permixtionis (*κράσεως*) mit De Incarn. (a. a. O.): *Τὴν κρᾶσιν καταλιπόντες, τῷ τῆς ἑνώσεως καὶ συναφείας καὶ κοινωνίας χρώμενοι ὀνόματι διατελέσωμεν.* Gegen die *κρᾶσις* eiferten die übrigen Antiochener in derselben Weise (vgl. Nestor. quat. 6 Mansi 4, 1205 — Andreas Samos. adv. an. 11. M. 76,

licher ist die Uebereinstimmung in den konkreten Redensarten zur Bezeichnung der Vereinigung beider Naturen, die gerade bei den Antiochenern fast ausschließlich mit *λαβεῖν* [1]), *ἀναλαβεῖν* [2]), *συνάπτειν* [3]), *κατοικεῖν* [4]) zusammengesetzt sind, während eine Reihe von anderen Wendungen die Cyrill vorzieht, zugleich in unserer Schrift und bei den Antiochenern fehlen [5]).

372 und eine der hauptsächlichsten Ursachen ihrer Feindschaft gegen Cyrill war die Meinung, Cyrill lehre die Vermischung der Naturen (vgl. Euther. Tyan. ep. ad Alexand. Hierap. Syn. c. 201 Mansi 5, 983).

1) Vgl. Theodor: *ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον* Symbol. Swete 2, 328; fragm. de Incarn. Sachau S. 39. 61 mit De Incarn. c. 18 M. 1452: *τέλειον ἄνθρωπον ἀνελάβετο Λόγος.* Vgl. außerdem Diodor. Fragm. M. 33, 1561. 1604 — Nestor. quat. 24 Mansi 4, 1200; serm. 2, 765. serm. 13, 863 — Andreas Samos. adv. an. 11. M. 76, 369 mit De Incarn. c. 8. 18. 20. 28.

2) Diodor fragm. l. 1 adv. Synusiast. M. 33, 1560: *τέλειον ἀνείληφεν τὸν ἐκ Δαβίδ.* Desgl. De Incarn. c. 11. M. 75, 1436: *θεὸς Λόγος ἄνθρωπον ἀνέλαβεν.* Vgl. Eustath. Fragm. M. 18, 693 — Theodor in Luc. c. 22 M. 66, 725 — Nestor. quat. 24. 15. 17 Mansi 4, 1200 mit de Incarn. c. 8. 9. 10. 16. etc.

3) Diesen Ausdruck gebraucht Theodor sehr oft, wie schon Marius Merkator bemerkt (M. P. l. 48, 1045) vgl. Kihn: Theodor v. Mopſ. S. 41. 397. Marius M. irrt jedoch in der Angabe, Theodor habe die *συνάφεια* erst nach der Geburt Christi eintreten lassen: dagegen Theodor de Apollinar. et ejus haeresi M. 66, 1004; de incarn. l. 7. 976. 77. — Vgl. außerd. Nestor. quat. 17. Mansi 4, 1200. Derselbe Ausdruck in u. Schr. c. 21. 23. 28. 29.

4) Vgl. Diodor bei Marius M. ed. Baluz. S. 351 — Theodor. l. 12 de Incarn. Swete 2, 308; fragm. bei Lagarde S. 103, Sachau S. 34. 48. 69 — Nestor. serm. 12 n. 17, 857 mit de Incarn. c. 18. 21 etc.

5) Das bei Cyrill beliebte *Λόγος γέγονε ἄνθρωπος* verwirft Theodor Adv. Apoll. l. 4. Swete 2, 319. Er sagt höchstens: *Υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν ταύτῃ γεγονὼς τῇ φύσει τῇ θνητῇ* in ep. ad Rom. M. 66, 820; vgl. in u. Schr. *ἐν σαρκὶ παραγίνεσθαι* c. 16, 1445.

Weiterhin sind es auch wieder die Antiochener, die, um dem Apollinarismus gegenüber die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur des Logos zu wahren, diese mit Vorliebe konkret bezeichnen als *ὁ λαβών*[1]), *ὁ κατοικῶν θεός*[2]), *ὁ ἐνοικῶν*[3]), *ἐνεργῶν Λόγος*[4]), und ihr die menschliche Natur gegenüber stellen als die *ἑνωθεῖσα φύσις*[5]), *σάρξ ληφθεῖσα*[6]), *φύσις τοῦ ληφθέντος*[7]), endlich als *τὸ φαινόμενον*[8]) im Gegensatze zu der göttlichen als *τὸ*

1) Vgl. Diodor bei Mar. Merk. l. c. — Theodor l. 5 de Incarn. Swete 2, 292; adv. Apoll. l. 4, 321 — Nestor. quat. 16 Mansi 4, 1204 mit u. Schr. c. 10. 21. 30.

2) Vgl. Eustath. fragm. l. adv. Arian. M. 18, 693 m. u. Schr. c. 18: *θεὸς Λόγος κατοικήσας*. M. 1452.

3) Vgl. Theodor de Incarn. Swete 2, 296; in ep. ad Eph. 1, 138: inhabitans Dei Verbi natura — Nestor. serm. 7 n. 10 M. P. l. 48. 785 mit u. Schr. c. 21, 1457: *ἐνοικοῦσα θεότης*.

4) Theodor l. 7 de incarn. Swete 2, 296; fragm de incarn. bei Lagarde S. 103, Sachau S. 66 mit u. Schr. c. 29, 1469: *θεότης ἐνεργοῦσα*. — Vgl. auch Theodor in ep. ad Galat. Swete 1, 62: habens naturam quam et nos mit u. Schr. c. 10, 1432: *τὴν ἡμετέραν ἔχων φύσιν*.

5) Andreas Samos. M. 76, 369 — Nestor. serm. 11, 831.

6) Diodor Fragm. bei Cyrill M. 76, 1449 — Theodor in 1 Tim. Swete 2, 139; l. 5 de incarn. 293 etc. — Vgl. u. Schr. c. 10. 15. 28.

7) Theodor Adv. Apoll. l. 4, Swete 2, 221. Vgl. u. Schr. c. 25, 1457: *φύσις τοῦ ληφθέντος*.

8) Theodor in Mtth. M. 66, 709 Symb. Swete 2, 331 — Nestor. fragm. bei Cyrill. Adv. Orient. M. 76, 328; serm. 7, 792. 93 — Andreas Samos. bei Cyrill. Adv. Orient. M. 76, 344. 336: *φαινομένη σαρκὸς φύσις* — Vgl. u. Schr. c. 13, 1440: *τὸ φαινόμενον* c. 24, 1461: *τὸ ὁρώμενον* = id, quod videtur et paret Nestor. serm. 7. l. c. — Von den übrigen Benennungen der menschlichen Natur sind beiderseits besonders häufig *ναός* (Eustath. Fragm. M. 18, 677. 85. 93. 96 — Diodor Fragm. ap. Cyr. M. 76, 1449 — Theodor in Joan. M. 66, 784; ep. ad Domn. Swete 2, 339 — Nestor. serm. 7 n. 42 l. c. — Alex.

κρυπτόμενον [1]). Noch mehr befleißen sie sich derselben Irrlehre gegenüber die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi festzuhalten, und infolge dieser Tendenz, die wie bereits bemerkt, bei den Extremsten zur Lehre von der Zweipersönlichkeit Christi führte, sind bei ihnen die konkreten Bezeichnungen für die menschliche Natur am häufigsten. Solche sind: *ὁ ἐκ σπέρματος Δαβίδ* [2]), *ὁ ληφθείς* [3]), *ὁ ληφθεὶς ἄνθρωπος* [4]), *τέλειος ἄνθρωπος* [5]).

Hierap. ep. ad Joan. Ant. Syn. c. 136 Mansi 5, 917. Vgl. u. Schr. c. 13. 15. 19. 21. 23. 28. 31) und *δούλου μορφή* (Diodor M. 33, 1604. 23 — Theodor. fragm. de incarn. Sachau S. 44. 47. 48; adv. Apoll. l. 4 Swete 2, 320 etc. — Nestor. serm. 7. n. 12 l. c. und u. Schr. c. 8. 10. 29. 30. 31. 35. Vgl. insbesondere Theodor in ep. ad Eph. Swete I. 217; Formam servi, ut dicat naturam servi, humanam sic vocans naturam ... sicut et illud quod dixit »in forma Dei«, in divina dicit natura« mit u. Schr. c. 10, 1428: *Μορφὴν γὰρ δούλου τὴν οὐσίαν .. προσαγορεύει τοῦ δούλου· εἰ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ μορφὴ τὸν οὐσίαν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, εὔδηλον· ὡς καὶ ἡ τοῦ δούλου τῆς οὐσίας τοῦ δούλου ἐστὶ σημαντική* — Vgl. endlich auch Theodor fragm. Sach. S. 49: principium ab omni genere nostro mit *ἡ ἡμετέρα ἀπαρχή* in u. Schr. c. 12, 1437.

1) Theodor in Mtth. M. 66, 709 — Nestor. Fragm. bei Cyrill. Adv. Oriental. M. 76, 328: *κεκρυμμένον*; serm. 7. n. 36, 798. Vgl. u. Schr. c. 30, 1472: *τὸ κρυπτόμενον.*

2) Diodor fragm. l. adv. Synus. M. 33, 1560 — Theodor fragm. syr. Sach. S. 61. Vgl. u. Schr. c. 30, 1472: *τοῦ Δαβὶδ ὁ ἀπόγονος.*

3) Theodor: Adv. Apoll. Swete 2, 321; de incarn. l. 5, 293. 98; symb. 330; fragm. Lagard. 102, Sach. S. 39. 44. 47 etc.; fragm. bei Cyrill Adv. Orient. 76, 328. Vgl. u. Schr. »*ὁ ληφθείς*« c. 15. 18. 21. 30.

4) Theodor: l. 14 de incarn. Swete 2, 309 — Nestor. quat. 16 Mansi 4, 1204. Vgl. u. Schr. c 21, 1457: *τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τὸ τέλειον.*

5) Theodor: symb. deprav. Swete 2, 328; fragm. syr. Sach.

Alle diese Einzelheiten finden sich aber in unserer Schrift [1]) vor: ihre christologische Terminologie deckt sich also in demselben Maße mit der antiochenischen, als sie sich von der Cyrill'schen entfernt.

Hiermit ist aber im allgemeinen bereits entschieden, daß auch die Auffassung selbst unsers Verfassers von der hypostatischen Union mit der antiochenischen im großen und ganzen identisch sein muß. Thatsächlich legt unsere Schrift das meiste Gewicht auf den Fortbestand der zwei in sich vollständigen Naturen in Christo, und dieser Punkt gehört zu den hauptsächlichsten der ganzen Abhandlung. Gleich beim Uebergang zu diesem Thema betont er, daß der Gott Logos seine göttliche Natur nicht in die menschliche verwandelt habe (c. 8, 1425). Die Vollständigkeit der letzteren und ihren unversehrten Fortbestand verteidigt er gegen die Apollinaristen in einer Reihe von Kapiteln (c. 13—20); der Hebräerbrief und die ganze Schrift lehre ja mit der größten Bestimmtheit die Verschiedenheit der Naturen und die Einheit der Person (c. 22, 32). Dies ist aber eben der spezifische Charakter der antiochenischen Christologie, daß sie immer wieder die zwei Naturen hervorhebt [2]) und den Unterschied derselben (**τῶν φύσεων διαίρεσιν**) vielfach auf Kosten ihrer Union urgiert [3]). Wenn aber unser

S. 60 — Nestor. serm. 12 n. 3, 863 — Vgl. u. Schr. c. 18, 1452; 22, 1460: *ὁ τέλειος ἄνθρωπος.*

1) Vgl. die angegebenen Parallelstellen.

2) Theodor. l. 11 de incarn. Swete 2, 301; ad baptiz. 323: *διακεκριμμέναι .. αἱ φύσεις*; in ep. ad Rom. M. 66, 788 — Nestor. serm. 1 n. 12, 763; serm. 2. 3. 7. 12. 13 ibid.; quat. 16 Mansi 4, 1205.

3) Theodor l. 12 de incarn. Swete 2, 304; adv. Apoll. l. 4, 321; ad bapt. 321; in ep. ad Phil. 1, 220. 21.

Verfasser sich entschieden dagegen verwahrt, daß er zwei Personen (*δύο πρόσωπα*) oder zwei Söhne an Stelle des Eingeborenen lehre (c. 34), wenn er von einem Christus, einem Sohne (c. 21, 32), spricht, der Gott und Mensch zugleich sei (*θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος* c. 20. 22, 35), wie auch der Mensch trotz seiner zwei Naturen ein Wesen (*ἓν ζῶον*) bilde (c. 21), so ist hiermit keine wesentliche Abweichung von den Antiochenern gegeben. Mit derselben, ja mit noch größerer Entschiedenheit verwerfen selbst die Extremsten unter ihnen dem Wortlaute nach die Annahme zweier Personen oder zweier Söhne [1]. „Wir sprechen nicht von zwei Söhnen", erklärt Theodor mit unserer Schrift, und an einer anderen Stelle betont er, es sei, wenn man notwendigerweise den Unterschied der Naturen annehmen müsse, ebenso unverbrüchlich an der Einheit der Person festzuhalten [2]. Es steht daher bei den Antiochenern, wie in unserer Schrift, dem Unterschied der Naturen die Einheit der Person

1) Vgl. u. Schr. c. 31: *οὐ γὰρ εἰς πρόσωπα δύο τὴν οἰκονομίαν μερίζομεν, οὐδὲ υἱοὺς δύο . . δογματίζομεν* mit Diodor fragm.: *δύο υἱοὺς τοῦ Δαβὶδ οὐ λέγω.* (Mai: Spicileg. Rom. 10, 87; ap. Mar. Merc. ed. Baluz. 350), Theodor l. 12 de incarn. Swete 2, 303: *καὶ οὐκ ἤδη δύο φαμὲν τοὺς υἱούς,* Andr. v. Sam. *οὐ γὰρ δύο υἱούς φαμεν* bei Cyrill. adv. Orient. 76, 360.

2) l. 12 de incarn. l. c. Vgl. ad baptiz. l. c. 323: neque enim si duas naturas dicimus, necessitas nos illa constringit, aut duos dicere filios aut duos Christos, quoniam hoc putare extremae est dementiae. Theodor beklagt sich (De Apollin. et ejus haeres. Swete 2, 332), daß ihm diese Lehre fälschlich imputiert werde. Dasselbe that später Nestorius, aber mit demselben Unrecht. Die *δύο φύσεις* waren ihnen eben zwei vollständige, in und für sich subsistierende Naturen, daher zwei Personen, und somit konnte die Union beider nur eine äußerliche, die Einheit der Person nur eine moralische sein.

gegenüber, beiderseits durch „ἕνωσις προσώπου“ [1]) ausgedrückt; auch sie bekennen alle eine Person (ἓν πρόσωπον [2]), einen Sohn, einen Christus [3]), der Gott ist und Mensch zugleich [4]). Die Eigentümlichkeit, zu dem diese eine Person bezeichnenden Namen Christus „Δεσπότης“ hinzuzufügen, teilt unsere Schrift mit Theodor, bei dem dieser Zusatz fast stehend ist [5]); die Begriffsbestimmung aber, die sie davon gibt, vertritt auffälliger Weise selbst Nestorius, der an vielen Stellen erklärt, der Name **Χριστός** bezeichne die zwei Naturen [6]).

Faßt man das bisher Gesagte zusammen, so läßt sich unschwer erkennen, daß in dem wichtigen Lehrsatz vom Unterschied der Naturen und der Einheit der Person die Ausführungen unserer Schrift nicht nur das antiochenische Gepräge an sich tragen, sondern gerade mit den extremsten Antiochenern die größte Uebereinstimmung

1) Theodor l. 5 de incarn. Swete 2, 293; in ep. ad Phil. 1, 220; fragm. Sach. 45. 50 etc. Vgl. Kihn l. c. 192.

2) Theodor. l. 5 7. 8. 15 de incarnat. Swete 2, 292 etc. — Nestor. ep. 2 ad Cyr. 77, 52 — Acac. Ber. Syn. c. 231 Mansi 5, 1012.

3) Theodor. l. 15 de incarn. l. c. — Nestor. serm. 12 n. 3, 850 — Acac. Ber. l. c. — Andr. Sam. bei Cyrill adv. Orient. 76, 348. 72.

4) Theodor in Joan. M. 66, 744: *θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος*.

5) in Hos. M. 66, 225; in Joel. 232. 43; in Amos. 241. 48 etc. etc.; Symb. 1017. 20; adv. Apol. l. 4. 996.

6) Vgl. u. Schr. c. 24: *Χρ., ὁ ἑκατέραν φύσιν τήν τε λαβοῦσαν, τὴν δὲ ληφθεῖσαν δηλοῖ* mit Nestor. serm. 13 n. 4 l. c. 863: Christus, naturae utriusque appellatio significatrix i. e. humanitatis et divinae naturae. Vgl. serm. 3 serm. 7 n. 12. serm. 13. n. 4. 5 quat. 17 Mansi 4, 1197, ep. 2 ad Cyr. 77. 52, ep. 1 ad Coel. M. l. c. 842 etc. Desgl. Eutherius v. Tyana: ep. ad Alex. Hierap. Synod. c. 201 Mansi 5, 983.

aufweisen. Einzelne Ausdrücke, in denen die nestorianische Tendenz offen zu Tage tritt, ließen sich allerdings in orthodoxem Sinn erklären; gegen diese Interpretation jedoch, mittelst deren die meisten Stellen Theodors und noch mehr des Nestorius ihres Charakters entkleidet werden könnten, spricht das ganze bisher entwickelte christologische System unserer Schrift, ihre konsequente Auffassung der einschlägigen Schrifttexte [1]), die Darstellung der einzelnen Lehrsätze, die notwendig auf die Annahme einer nur moralischen Einigung zweier in sich subsistierender Naturen, auf die Aufstellung also einer göttlichen und einer menschlichen Person in Christo hinausdrängen. Dieser Schlußfolgerung wird man sich nicht entschlagen können, wenn man noch die Uebereinstimmung unserer Schrift mit einigen Lehrsätzen Theodors in Betracht zieht, in denen die nestorianische Richtung des letzteren sich klar kund gibt. Theodor [2]) lehrt nämlich u. a. Christus sei ein Mensch gewesen, wie alle Menschen (l. 2 de inc. Swete 2, 291), er sei aber von Geburt mit dem Gott Logos verbunden (l. c. 7, l. 2), und konstituiere daher mit ihm nur eine (moralische) Person (vgl. oben). Christus, lehrt er weiter, sei der Einwohnung des hl. Geistes in einem vorzüglicheren Maße als alle Menschen gewürdigt worden, da er die volle Gnade des hl. Geistes in sich aufgenommen, die andern aber nur in beschränkter Weise daran teilnehmen (l. 7

1) Am schärfsten spricht sich dies aus in der Erklär. zu Hebr. 5, 7 (c. 21, 1457) wo der Logos vollständig getrennt erscheint von der „Natur des Angenommenen."

2) Ueber Theodors Christologie im Zusammenhang vgl. Kihn l. c. S. 180 ff.

de incarn. 2, 298). Endlich behauptet er, Christus sei nicht von Geburt an in der Tugend vollkommen gewesen, er habe jedoch den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, weil „der Gott Logos . . ihm eine immer größere Mitwirkung gewährte zur richtigen Erfüllung seiner Pflichten, alle seine Handlungen zum Ziel der Erlösung Aller hinleitete, die meisten seiner sowohl geistigen als körperlichen Leiden erleichterte und ihm auf diese Weise eine vollkommenere und leichtere Erlangung der Tugend ermöglichte" [1]).

Diese Lehrsätze finden sich in ihrer ganzen Schärfe in unserer Schrift wieder. „Christus", heißt es auch hier, „war vollkommener Mensch wie wir, mehr als wir aber hatte er die Einwohnung und Vereinigung mit dem Logos" [2]). Bezüglich der Einwohnung des hl. Geistes sagt auch unser Verfasser, das aus uns Angenommene sei über seine Genossen erhaben, weil es alle Charismata des hl. Geistes in sich aufgenommen habe [3]). Auch eine sittliche Vervollkommnung Christi wird endlich in unserer

---

1) l. 7 de incarn Swete 2, 198. Vgl. l. 14, 308, adv. Apoll. l. 3. Swete 2, 314. 16., fragm. syr. bei Lagarde S. 101, übersetzt v. Sach 64.

2) Vgl. u. Schr. c. 10: *τέλειος ἄνθρωπος ἦν ὡς ἡμεῖς. εἶχε δὲ πλέον ἡμῖν τοῦ θεοῦ Λόγου τὴν ἐνοίκησίν τε καὶ ἕνωσιν* mit Theodor (l. c.) Homo Jesus similiter omnibus hominibus... inhabitato non secundum communem inhabitationem . . sed juxta quamdam excellentem, qua etiam adunari dicimus utrasque naturas.

3) Vgl. u Schr. c. 21: *Τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθὲν . . . τὸ μετόχους ἔχον, οἷς πλεονεκτεῖ τῷ χρίσματι, ἐν ἑαυτῷ δεξάμενον πάντα τὰ χαρίσματα τοῦ παναγίου Πνεύματος* mit Theodor: l. 7 de incarn. Swete 2, 298: *Οὗτος μὲν γὰρ ὅλην τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἐδέξατο.*

Schrift ausgesprochen und wie bei Theodor auf den Logos als ihre Ursache zurückgeführt. Die Majestät der Gottheit mit der Schwäche der Menschheit verhüllend, heißt es bei der Schilderung des Kampfes mit dem Satan, habe der Logos den sichtbaren Menschen zum Kampf gesalbt und den Sieger gekrönt. „Von Jugend auf hat er ihn die Tugend gelehrt und nachdem er ihn zum Gipfel der Gerechtigkeit geführt, unbesiegbar bewahrt und vor den Geschossen der Sünde geschützt" [1]).

Die Schrift *περὶ τῆς τ. Κ. ἐνανθρ.* vertritt also die antiochenische Christologie nach ihrer extremsten Seite hin; die Zugehörigkeit ihres Verfassers zur antiochenischen Schule kann daher keinem Zweifel mehr unterliegen. Im folgenden soll nun dieser Verfasser näher bestimmt werden.

---

1) c. 11: *Καὶ παιδόθεν μὲν τὴν ἀρετὴν ἐκδιδάξας καὶ δικαιοσύνης εἰς ἀκρότατον ἀγαγὼν, ἀήττητον δὲ φυλάξας.* Vgl. Theodor. Adv. Apoll. l. 3 Swete 2, 314: ad perfectionem ducebat ipsum. Vgl. u. Schr. c. 12, 1437, c. 29, 1469 mit Adv. Apoll. l. 3 316. 18 de incarn. l. 7, 296.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)
(S. 406 ist Fortsetzung statt Schluß zu lesen.)

3.

Martin V und das Konzil von Konstanz.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts kam die Ansicht auf, Martin V sei von der Synode von Konstanz um Bestätigung ihrer Beschlüsse gebeten worden, und wenn der erste oder einer der ersten, bei denen uns die Ansicht entgegentritt, Turrecremata in seiner Summa de ecclesia 2, 99, den Papst nicht eine Approbation, wohl aber wegen der Beschlüsse der 4. und 5. Sitzung in der Bulle Inter cunctas (gegen Wiclif und Hus; Harduin 8, 905) eine Reprobation aussprechen läßt, sofern dort die verfassungsmäßige Stellung des Papstes dahin präzisiert sei: quod papa canonice electus . . sit successor beati Petri, habens supremam auctoritatem in ecclesia Dei, so nahm man bald gewöhnlich an, der Synode sei eine, freilich beschränkte Approbation zu teil geworden. So erzählt Raynald Ann. 1418, 2: Martin sei in der letzten Sitzung nach alter Weise von den Vätern gebeten worden, die Beschlüsse der Synode mit apostolischer Auktorität zu bestätigen, und er habe, wie man berichte (tradunt), geantwortet: er werde alle con-

ciliariter erlassenen Dekrete in Glaubenssachen aufrechterhalten, und er bestätige, was so durch das Konzil zustandegekommen sei, und nicht anders noch auf andere Weise. Später erscheint die bezügliche Bitte gewöhnlich nicht mehr, und sie wurde wahrscheinlich deswegen weggelassen, weil sie in den Quellenberichten lediglich keinen Boden hat. Aber davon abgesehen, behauptete sich die Ansicht bis in die neueste Zeit herein. Man nahm also an, daß die von Raynald angezogenen Worte Martins V sich auf das Konzil und seine Beschlüsse beziehen und eine beschränkte Approbation desselben enthalten. Vgl. Gieseler, Lehrbuch der KG. 2, 4 (1835), 45; Döllinger, Lehrbuch d. KG. 2 (1838), 351; Hefele, Konziliengeschichte 1. A. 1 (1855), 45. 53; Schwab, Johannes Gerson (1858) S. 514. Hefele, um dessen Worte anzuführen, bemerkt dementsprechend (S. 45), Martin V habe von den Konstanzer Beschlüssen nur das approbiert, was in materiis fidei conciliariter et non aliter nec alio modo dekretiert worden sei.

Die Auffassung ist aber unrichtig, wie zuerst durch Hübler in der Schrift: Die Konstanzer Reformation 1867 S. 263—280, gezeigt wurde. Die fraglichen Worte haben eine ganz bestimmte Beziehung, und sie dürfen daher nicht ohne weiteres auf das Konzil als Ganzes übertragen werden. Der Sachverhalt ist kurz folgender. Aus Anlaß des Krieges zwischen Polen und dem Deutschorden hatte der Dominikaner Johannes von Falkenberg, wie man sagte im Auftrag der Deutschherrn, eine heftige Schmähschrift gegen Polen verfaßt, in der er behauptete, es sei erlaubt, den König und alle seine Unterthanen zu töten. Die Schrift führt den Titel: Satyra contra haereses et

cetera nefanda Polonorum et eorum Regis Jagyel fideliter conscripta. Die Angelegenheit wurde in Konstanz verhandelt und die Schrift zunächst durch die Versammlungen der Nationen verurteilt. Die Polen betrieben noch weiter eine Verurteilung durch das Konzil als solches, da nur einem derartigen Beschluß Gesetzeskraft zukam, und sie fanden dabei die Unterstützung der Franzosen, da der Franziskaner Johann Petit in Frankreich eine ähnliche Lehre vorgetragen hatte. Das Konzil, machte man geltend, werde seiner zweiten Hauptaufgabe, der Ausrottung der Häresie, nicht genügen, wenn es jener gefährlichen Lehre nicht entgegentrete, und sich vielerlei Vorwürfe zuziehen. Da aber dem Antrag früher nicht entsprochen wurde, wurde er noch in der letzten Sitzung eingebracht, und dies, nachdem mit der üblichen Entlassungsformel der offizielle Schluß bereits verkündet war. Die Angelegenheit veranlaßte heftige Debatten; einige erregten geradezu Tumult; die Sitzung drohte sich ungebührlich in die Länge zu erstrecken; eben sollte ein einschlägiges Schriftstück vorgelesen werden, als durch das Eintreten des Papstes die Verhandlungen abgeschnitten wurden. Martin gebot Stillschweigen und gab zuerst selbst, hernach durch den Konsistorialadvokaten Augustin von Pisa die im wesentlichen bereits bekannte Erklärung ab. Der Vorgang wird in den verschiedenen Berichten oder Handschriften in der Hauptsache durchaus übereinstimmend dargestellt. Einige Handschriften treffen auch in dem Wortlaut der päpstlichen Erklärung aufs engste zusammen; die Wolfenbüttler und Leipziger insbesondere gehen in der Ausgabe der Konzilsakten von H. v. d. Hardt t. IV p. 1549—1559 nur in einigen untergeord-

neten Worten auseinander. Die Leipziger Handschrift, deren Bericht auch durch Harduin (8, 900) aufgenommen wurde, giebt aber die Erklärung allem nach am vollständigsten und getreuesten wieder, und demgemäß sei der Schlußsatz der einschlägigen Darstellung nach ihr hier mitgeteilt. Er lautet (p. 1558 sq.): Quibus sic propositis, protestatis, requisitis et oblatis, praefatus sanctissimus dominus noster Papa, cum nonnulli alii multum dicerent et tumultum facerent, imposito omnibus silentio, dixit, respondendo ad praedicta: quod omnia et singula determinata et conclusa et decreta in materiis fidei per praesens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat et nunquam contravenire quoquomodo. Ipsaque sic conciliariter facta approbat Papa, omnia gesta in concilio conciliariter circa materiam fidei, et ratificat et non aliter nec alio modo.

Die Worte des Papstes beziehen sich, wie man leicht sieht, auf die Falkenberg'sche Angelegenheit, und indem Martin betont, daß er das in materiis fidei conciliariter Beschlossene festhalte und nur dieses, erklärt er, daß die in der Angelegenheit bloß nationaliter oder bloß von den Nationen gefaßten Beschlüsse für ihn nicht verbindlich seien; indem er ferner den Verhandlungen ein Ende macht, lehnt er die von den Polen gestellte Forderung eines konziliaren Beschlusses über die Falkenberg'sche Schrift ab. Die Sache unterliegt keinem Zweifel. Hefele gab denn in der Hauptsache Hübler auch sofort recht, als er bei Behandlung der Geschichte des Konstanzer Konzils wieder auf den Punkt zu sprechen kam. Nur meinte er, die Worte gehen nicht lediglich,

wie Hübler betonte, auf die Falkenberg'sche Sache; sie haben vielmehr neben der speziellen noch eine weitere Bedeutung und sie beziehen sich neben jener Angelegenheit auch auf das Konzil überhaupt. „Mit Ausnahme des Wortes ‚lediglich‘, schreibt er Bd. 7. (1869), 369, können wir dieser Ansicht beitreten, indem uns scheint, daß der Papst bei obigen Worten allerdings in erster Linie die Falkenberg'sche Sache im Auge hatte, aber bei dieser Gelegenheit *zugleich* auch eine *limitierte* Approbation der Konstanzer Beschlüsse aussprach“. Er suchte also zu vermitteln. Die alte Auffassung soll neben der neuen doch noch einigen Platz behaupten.

Gründe für die Ansicht werden indessen nicht vorgebracht. Die Ansicht selbst wird nicht einmal mit Entschiedenheit, sondern nur mit Zurückhaltung vorgetragen. Man kann deshalb auch nicht mit Bestimmtheit sagen, worauf sie sich stützen soll. Nur vermuten läßt es sich, daß sie etwa durch die Worte omnia et singula determinata etc. veranlaßt wurde. Denn diese Worte, könnte man geltend machen, zielen auf etwas Weiteres als eine einzelne bestimmte Angelegenheit, sie beziehen sich auf die gesamten Verhandlungen des Konzils. In der That erklärt Martin, daß er alle conciliariter gefaßten Glaubensbeschlüsse anerkenne. Aber er erklärte auch nicht weiter, und selbst jene Erklärung gab er nicht um ihrer selbst willen ab, sondern im Interesse einer ganz anderen Angelegenheit. Er wollte mit ihr einfach seiner Stellung zur Falkenberg'schen Sache Ausdruck geben; er that dies aber nicht direkt, sondern indirekt, indem er erklärte, welche von den Glaubensbeschlüssen er als giltig betrachte, welche nicht, und nur deswegen sprach er von

omnia et singula determinata etc. Bei diesem Sachverhalt kann aber von einem Ausspruch über das Gesamtkonzil neben und in der Erklärung über die Falkenberg'sche Sache offenbar nicht die Rede sein. Die Sache ist durchaus klar, und sie wurde in Bälde auch von Hefele so aufgefaßt. Denn als er in der zweiten Auflage seines großen Werkes Bd. 1 (1873), 52 den Punkt zum drittenmal zu behandeln hatte, sprach er sich dahin aus: „Wir haben schon im 7. Band der Konziliengeschichte S. 368 ff. (im Anschluß an Hübler) gezeigt, daß sich die fragliche Äußerung Martins lediglich auf die Falkenberg'sche Spezialangelegenheit, die zu Konstanz verhandelt wurde, beziehe". Das ist nun allerdings nicht ganz richtig. Wie wir eben gesehen, steht im 7. Band vielmehr das Gegenteil, und mit Rücksicht auf diesen Widerspruch könnte man zu der Vermutung sich veranlaßt fühlen, vor dem „lediglich" sei ein „nicht" ausgefallen. Wird indessen die weitere Ausführung berücksichtigt, so stellt sich diese Vermutung nicht als gerechtfertigt dar. Folgt auch für die Zurücknahme der früheren und die Aufstellung der neuen Ansicht keine eigentliche Begründung, so wird doch eine Auseinandersetzung über die Stellung Martins V zum Konstanzer Konzil gegeben, bei der jene Ansicht in Wahrheit nicht bestehen kann. Wir dürfen daher annehmen, daß Hefele zuletzt, wie seine Worte besagen, der fraglichen Äußerung Martins V alle Beziehung auf das Konstanzer Konzil im ganzen nahm und sie nur als eine Erklärung des Papstes über seine Stellung zu der Falkenberg'schen Angelegenheit faßte.

Merkwürdiger weise hat aber die neueste Ansicht des gelehrten Verfassers der Konziliengeschichte, wenn

ich von meinem Lehrbuch d. KG. (S. 340) absehe, keinen Eingang in die katholische Litteratur gefunden. Die mir bekannten Kirchenhistoriker nahmen entweder die von Hefele selbst aufgegebene zweite Ansicht auf, wie Brück KG. 4. A. (1888) S. 448, Jungmann, Dissertationes 5, 312; oder sie drücken sich so über die Sache aus, daß man annehmen muß, sie halten noch an der ganz alten Ansicht fest, wie Kraus KG. 3. A. S. 444 und Hergenröther KG. 2. A. 2, 90, 3. A. 2, 696. Woher diese Erscheinung? Ist etwa die spätere Hefele'sche Auffassung gänzlich unbeachtet geblieben? Oder glaubte man ihr eine weitere Beachtung nicht schenken zu dürfen, weil ihr keine nähere Begründung gegeben wurde? Oder glaubte man gar, sie als unrichtig zurückweisen zu müssen? Wie es sich damit verhalten mag, das Folgende wird zeigen, daß die Ansicht die einzig haltbare ist.

Vor allem steht die Annahme, Martin V habe mit jener Äußerung zugleich das Konzil bestätigen wollen, mit der hohen Bedeutung des Aktes einer derartigen Approbation durchaus in Widerspruch. Es soll nicht betont werden, daß ein Akt von so eminenter Wichtigkeit schriftlich und feierlich in einer Bulle, und nicht mündlich in ein paar flüchtigen Worten erfolgen sollte; aber man vergegenwärtige sich nur die Umstände, unter denen die Worte gesprochen wurden. Eben herrscht in der Versammlung wegen der Falkenberg'schen Angelegenheit noch große und teilweise tumultuarische Erregtheit; da erhebt sich der Papst und giebt nicht bloß über die aufregende Streitfrage, sondern auch, und zwar, was wohl zu beachten ist, ohne über die weitere Tragweite seiner Worte nur eine leise Andeutung zu geben, über den

ökumenischen Charakter des Konzils sein Urteil ab. Ist das wahrscheinlich? Ist das glaublich? Das wäre fürwahr eine ganz außerordentliche Formlosigkeit, und ein so aller Ordnung widersprechendes Verfahren ist gewiß nicht eher anzunehmen, als bis es wirklich bewiesen ist. Von einem Beweis ist aber hier schlechterdings keine Rede, wenn nicht etwa die seit dem 16. Jahrhundert bestehende falsche Auffassung der Gelehrten dafür gelten soll. In den Quellen oder Akten spricht alles für das Gegenteil, oder dafür, daß die Erklärung nur mit Rücksicht auf die Falkenberg'sche Streitfrage abgegeben wurde. Mit den Worten: Quibus sic propositis etc. wird nach Darlegung der erregten Verhandlungen in der oben angeführten Stelle zu der Erklärung übergeleitet; vor Anführung der päpstlichen Worte wird noch besonders bemerkt, sie seien eine Antwort ad praedicta, d. h. eben auf die Falkenberg'sche Sache. Alles weist also auf diese Angelegenheit und nur auf sie hin.

Dazu kommt ein Weiteres. Wie aus dem Obigen hervorgeht, fallen die Verhandlungen über die Falkenberg'sche Frage nicht in den Bereich der Tagesordnung der Schlußsitzung des Konzils, sondern sie nahmen erst ihren Anfang, nachdem mit den Worten: Domini, ite in pace, das Konzil bereits offiziell geschlossen war. Die päpstliche Erklärung fällt also ebenfalls außer den Bereich des ordentlichen Verlaufes der Sitzung, und auch dieses Moment muß uns abhalten, sie auf das Konzil überhaupt zu beziehen. Oder sollte etwa anzunehmen sein, denn anders läßt sich unter diesen Umständen die Sache nicht denken, dem Papste sei während des Streites über die Falkenberg'sche Angelegenheit der Gedanke ge-

kommen, er wolle, indem er über diese sich ausspreche, zugleich nachträglich über seine Stellung zum Konzil überhaupt sich äußern. Damit würde ihm nur eine neue und noch größere Formlosigkeit zugeschrieben.

Wollte man aber je über diese Schwierigkeiten hinwegsehen, so erhebt sich eine weitere und noch bedeutendere. Die thatsächliche Stellung Martins zum Konzil entspricht nämlich der fraglichen Erklärung nicht einmal halbwegs, und doch müßten beide wenigstens in der Hauptsache in Uebereinstimmung stehen, wenn die Auffassung auch nur einigen Grund haben sollte. Das Konzil hatte bekanntlich drei Hauptaufgaben: die Herstellung der kirchlichen Einheit, die Ausrottung der Häresie und die kirchliche Reform. In der gedachten Erklärung ist aber ausdrücklich nur von den materiae fidei die Rede. Also wären mit ihr, wenn sie auf das Konzil überhaupt bezogen wird, alle Anordnungen der Synode betreffend die Union und Reform der Kirche vom Papste als nichtökumenisch oder nicht verbindlich bezeichnet worden. Sollte das jemand heute noch, nachdem der Boden, auf dem ehemals diese Behauptung erwachsen ist, als ein durchaus trügerischer sich erwiesen hat, ernstlich zu behaupten wagen? Die Stellung Martins ruhte ja selbst auf den Unionsbeschlüssen der Synode. Ebenso hat er an dem Reformationswerk selbst einen bedeutenden Anteil. Die allgemeinen Reformartikel wurden in der 43. Sitzung in seiner Gegenwart veröffentlicht, und bei jedem stehen an der Spitze die Worte: Martinus episcopus servus servorum Dei (Harduin 8, 873). Entsprechend dem Dekret Frequens wurde von ihm die Synode Pavia-Siena veranstaltet u. s. w. Hefele bemerkt deshalb sogar in Bd.

7, 372, wo er noch selbst die hier bekämpfte Ansicht vertritt, nicht bloß in 2. A. Bd. 1, 52, mit vollem Recht: „damit (daß er mit den fraglichen Worten auch seiner Stellung zum Konzil überhaupt Ausdruck geben wollte) kann er jedoch nicht haben sagen wollen, daß er allen andern Beschlüssen, welche nicht Glaubenssachen betreffen, seine Bestätigung vorenthalte; denn er hätte ja sonst a. auch den Reformdekreten der 39. Sitzung (weil sie nicht de materiis fidei handeln) seine Bestätigung entzogen, und hätte b. recht ungeschickt sich selbst den Boden unter den Füßen weggenommen; denn auch die Dekrete, durch welche Johann XXIII und Benedikt XIII abgesetzt und eine Neuwahl angeordnet wurde, handelten nicht de materiis fidei. Dazu kommt, daß Martin V schon in seiner Bulle vom 22. Februar 1418 von jedermann die Anerkennung verlangte, das Konstanzer Konzil sei ein allgemeines, und was es in favorem fidei et *salutem animarum* verordne, müsse festgehalten werden. Er anerkannte sonach den allgemein verbindenden, also ökumenischen Charakter auch anderer Dekrete, als deren in materiis fidei". So ist es zweifellos. Und wenn es so ist, was folgt dann, wenn wir, die fragliche Ansicht festhaltend, Martin V am oder vielmehr nach dem Schluß des Konzils erklären lassen, er erkenne nur die conciliariter zu stande gekommenen Glaubensdekrete an? Die Folge liegt nahe. Dann müssen wir sagen: er habe nicht gewußt, was er that, oder er habe über die hochwichtige Angelegenheit in der denkbar ungeschicktesten Weise sich ausgedrückt, da er nur einen Teil der Dekrete der Synode anerkannte, die beiden andern Teile aber durch die Erklärung verwarf, obwohl er sie in der Hauptsache weder

verwerfen konnte noch wollte. Das ist die Konsequenz, die sich mit unbedingter Notwendigkeit ergiebt, und so führt die Ansicht, die einem einseitigen kurialistischen Parteiinteresse den Ursprung, einer einseitigen und unbesonnen am Alten klebenden apologetischen Tendenz ihre lange Dauer verdankt, schließlich zu einer schweren Anklage gegen den Papst.

Etwas anders würde sich die Sache freilich stellen, wenn die Worte in materiis fidei in der Erklärung des Papstes zu streichen wären, und der Fall ist deswegen noch kurz zu berühren, weil die Worte in der Braunschweiger Handschrift bei v. d. Hardt (4, 1552) fehlen und Hübler (S. 267 f.) von dieser bemerkt, sie habe den Vorgang am sorgsamsten registriert und sie verdiene besonderes Vertrauen, weil sie in Konstanz selbst, die beiden anderen aber etwas später entstanden seien. Die Echtheit der Worte ist aber nicht mit Grund zu bestreiten, und sie wurde, so weit ich sehe, bisher auch niemals im Ernste bestritten. Das Alter entscheidet für sich allein noch nicht über die Güte einer Handschrift, und hier kommt noch besonders in Betracht, daß die Braunschweiger Handschrift, wenn sie auch im übrigen den Vorgang am sorgfältigsten darstellen mag, doch gerade die Erklärung des Papstes nicht in ihrem Wortlaut, sondern sichtlich in abgekürzter Form giebt. Endlich fällt ins Gewicht, daß das Auslassen der Worte sich eher begreift als ihr Zusatz. Für die Falkenberg'sche Angelegenheit hatten die Worte in der That nichts Wesentliches zu bedeuten; für sie lag der Hauptnachdruck auf dem Wort conciliariter. Um so leichter also konnten sie durch einen abkürzenden Referenten weggelassen werden, und um so weniger ist

anzunehmen, daß sie, wenn nicht gesprochen, durch die andern Notare, die doch auch nichts Ueberflüssiges aufzeichnen wollten, aufgenommen worden sein sollten. Die Echtheit der Worte darf daher als sicher gelten. Wollte man sie aber je in Abrede ziehen, so würde nicht viel gewonnen. Denn wenn auch eine Schwierigkeit dahin fällt, so bleiben die beiden anderen vollauf bestehen.

Nach dem Vorstehenden dürften Sinn und Tragweite der vielbesprochenen Worte Martins V keinem Zweifel mehr unterliegen. Es ist indessen noch ein weiteres Wort des Papstes in Betracht zu ziehen. Unter den Fragen, die in der Bulle Inter cunctas den verurteilten Lehren Wiclifs und Hus' beigefügt sind und die an die der Häresie verdächtigten Personen gerichtet werden sollten, befindet sich auch die: Utrum credat, quod illud, quod sacrum concilium Constantiense, universalem ecclesiam repraesentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum etc. (Harduin 8, 914), und hier ist die Frage, wie die Worte in favorem fidei et ad salutem animarum zu fassen sind. Hefele fährt in Bd. 1 (2. A.), 52, an der oben S. 460 angeführten Stelle mit den Worten fort: „Wiederholt bezeichnete er das Konstanzer Konzil als allgemeines, aber eine ganz allgemeine Bestätigung desselben auszusprechen hütete er sich, und gerade seine Worte in favorem fidei et ad salutem animarum scheinen einen restringierenden Charakter zu haben. Er deutete damit an, daß er einige Dekrete von der Approbation ausnehme, wollte sich aber offenbar im Interesse des Friedens nicht deutlicher aussprechen". Wie das „scheinen" andeutet,

steht Hefele der restringierende Charakter der Worte nicht fest. Derselbe ist in der That auch nicht zu erweisen, obwohl er, wie das zu gehen pflegt, nachdem er einmal als möglich und bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich ausgesprochen wurde, durch andere sofort als mehr oder weniger sicher dargestellt wird. Die Worte können an sich ebenso gut als Apposition wie als Restriktion gefaßt werden, und der Standort und der Kontext der Worte sind jener Interpretation günstiger als dieser. Die Worte stehen in einem Dokument, das zur Ueberführung, bezw. zur Unterweisung der der Häresie verdächtigen Personen dienen sollte. Ist aber bei solcher Bestimmung des Schriftstückes anzunehmen, sein Verfasser oder Martin V habe auch nur leise andeuten wollen, Papst und Konzil seien in gewissen Fragen uneins? Der angeführten Frage geht unmittelbar folgende voraus: Utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale et etiam Constantiense universalem ecclesiam repraesentet? Der Gefragte hat also vor allem das Konzil von Konstanz als Repräsentanten der Gesamtkirche anzuerkennen, und nachdem er dieses gethan, sollte man ihm sofort, wenn auch nur indirekte, zu verstehen gegeben haben, daß nicht alle Anordnungen desselben gültig seien, sondern nur die in favorem fidei et ad salutem animarum getroffenen? Man sollte ihm nahe gelegt haben, ein allgemeines Konzil könne Dekrete auch nicht in favorem fidei et ad salutem animarum erlassen? Das ist gewiß sehr unwahrscheinlich, und demgemäß giebt auch diese Stelle keinen Aufschluß über die Stellung Martins zum Konzil von Konstanz oder keinen Beweis, daß der Papst nicht alle Dekrete des Konzils anerkannt habe.

Wenn aber die Schriftstücke oder die schriftlich überlieferten Aussprüche des Papstes, die für die Ansicht, Martin V habe einige Dekrete des Konzils verworfen, zu sprechen scheinen, in Wahrheit sie nicht beweisen, ist dann etwa anzunehmen, er habe wirklich alle Beschlüsse der Synode anerkannt? Sicherlich nicht. Selbst wenn er etwa unter den Kardinälen sich befunden hätte, welche der 4. und 5. Sitzung anwohnten, was aber nicht der Fall ist, so würde er doch als Papst den damals ausgesprochenen Grundsatz von der Superiorität des Konzils über den päpstlichen Stuhl nicht anerkannt haben. Das that er so wenig als seine Nachfolger. Daraus folgt aber noch nicht, daß er seinem verwerfenden Urteil auch schriftlichen Ausdruck gab oder es sonst zu weiterer Kenntnis brachte. Und der Grund seines Schweigens liegt nahe. Die Zeitverhältnisse gestatteten ihm nicht zu reden, und wenn er je gesprochen haben sollte, so kam von seinen Worten wenigstens nichts auf die Nachwelt. Wenn man daher mit Rücksicht auf die oben besprochenen Dokumente bemerkte, er habe „offenbar im Interesse des Friedens nicht deutlicher sich aussprechen wollen“, so ist, da jene Schriftstücke die ihnen früher zugeschriebene Bedeutung nicht haben, vielmehr zu sagen, daß das gleiche Interesse ihn bewog, die Frage überhaupt nicht in die Oeffentlichkeit zu bringen.

II.

Rezensionen.

1.

Konziliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von **C. J. v. Hefele**, der Phil. und Theol. Doktor, Bischof von Rottenburg. Fortgesetzt von **J. Kardinal Hergenröther**. Achter Band. Freiburg, Herder. 1887. VII, 896 S. 8.

Es war die Absicht des Hrn. Bischofs Dr. v. Hefele, die Konziliengeschichte bis zur Synode von Trient einschließlich fortzusetzen. Als er aber 1874 den zweiten Teil des siebenten Bandes, enthaltend die Synoden von Basel und Ferrara-Florenz, veröffentlichte, sah er sich zu der Erklärung veranlaßt, daß das hereingebrochene Alter, veränderter Lebensberuf und besonders der Umstand, daß die Protokolle des Konzils von Trient, von dessen Generalsekretär Bischof Masarelli angefertigt, noch nicht gedruckt seien, ihn zur Aenderung jenes Planes nötigen. Die Worte wurden in der theologischen Welt allenthalben mit Bedauern aufgenommen. Das Werk war so sehr einem Bedürfnis in der theologischen Litteratur entgegen gekommen, seine hohe wissenschaftliche Bedeutung war von allen Seiten anerkannt worden, so daß man schwer

dem Gedanken Eingang gewährte, es solle unvollendet bleiben. Das Befürchtete trat glücklicherweise nicht ein. Ein hervorragender Gelehrter, Hr. Professor Dr. Hergenröther in Würzburg übernahm in Bälde die Fortsetzung. Da dessen Lebensstellung aber ebenfalls kurz darauf eine bedeutsame Aenderung erfuhr und ihm sein neues und hohes Amt neue Aufgaben und Verpflichtungen brachte, da er überdies durch Krankheiten und insbesondere Augenleiden heimgesucht wurde, so schien die Weiterführung sofort wieder in Frage gestellt zu sein. Die Schwierigkeiten wurden indessen glücklich überwunden. Der Hr. Kardinal ließ die ihm lieb gewordene Arbeit nie ganz aus den Augen. Er führte die schon in Würzburg begonnenen Vorarbeiten, soweit es die neuen Verhältnisse gestatteten, rüstig weiter, erstrebte mit Eifer die Bereicherung des vorhandenen Materials, wozu ihm die seiner Obhut unterstellten archivalischen Schätze des Vatikans reichliche Gelegenheit boten, und als die Frucht seiner Arbeit liegt einstweilen ein starker Band vor.

Der Band umfaßt die Zeit vom Schluß des Basler Konzils bis zum Ende des Mittelalters, bezw. von 1431 bis 1520, da zunächst die von Hefele nicht erwähnten Diözesan- und Provinzialsynoden angeführt werden, welche in die Zeit jenes Konzils fallen, und auch noch die kirchlichen und politischen Vorgänge von 1517—1520, die religiöse Neuerung jedoch ausgeschlossen, behandelt werden. Die Periode zeichnet sich nicht gerade durch ein regeres und bedeutsameres synodales Leben aus. Die Ueberstürzung, welche in Basel eingetreten war, hatte ein vielfaches Mißtrauen gegen die allgemeinen Konzilien geweckt, und so sehen wir wohl wiederholt

solche gefordert; berufen aber wurde eines erst 1512, und auch damals wäre die Berufung, wie die Ansprache Julius' II bei der Eröffnung ziemlich deutlich zu verstehen gab (S. 506), nicht erfolgt, hätten die Verhältnisse sie nicht notwendig gemacht. Demgemäß sind es in der ersten Hälfte des Bandes nur Diözesan- und Provinzialsynoden, die uns vorgeführt werden. Wenn der Band dessenungeachtet einen erheblichen Umfang erhielt, so rührt dies daher, daß der Fortsetzer die Zeitgeschichte eingehender behandelt, als es durch den Begründer des Werkes geschah. So sind dem Pontifikat Alexanders VI im ganzen 93 Seiten gewidmet, während auf die Synoden in dieser Zeit nur 11 Seiten entfallen; den Jahren 1517—20 52 Seiten, ohne daß eine Synode in dem Abschnitt zur Darstellung kommt. Die Ausführlichkeit wird sicher mit Dankbarkeit aufgenommen werden. Sie hat indessen wie alles auch ihre Kehrseite. Das soll zwar nicht betont werden, daß unter Umständen die Weiterführung des Werkes durch sie leiden könnte. Da nach dem Vorwort für einen weiteren Band der größere Teil des Manuskripts bereits vollendet ist, so ist zu hoffen, das Werk werde glücklich bis zu dem Termin gebracht werden, der ursprünglich für dasselbe in Aussicht genommen wurde. Aber insofern tritt die Folge jener Ausführlichkeit bereits in diesem Bande hervor, als die Geschichte der Synoden mehrfach etwas zu kurz kommt. Nicht selten werden Synoden einfach erwähnt, ohne daß zugleich von ihren Verhandlungen und Beschlüssen etwas mitgeteilt wird. Bisweilen werden nicht einmal alle Synoden ausdrücklich aufgeführt, sondern nur einige oder die wichtigeren als pars pro toto. Daher Sätze, wie: es

fanden zahlreiche Diözesansynoden statt, so (S. 158), wie (S. 186), insbesondere (S. 259). In einem so umfangreichen Werke aber, wie es die Konziliengeschichte ist, sollten alle bekannten Synoden wenigstens genannt werden. Ferner sollten die Beschlüsse der wichtigeren, namentlich wenn die Akten nicht in eines der bekannten Sammelwerke Aufnahme fanden und demgemäß weniger leicht zugänglich sind, in Kürze mitgeteilt werden. Denn das Werk soll nicht bloß diejenigen, die nicht im Besitz oder am Ort einer größeren Bibliothek sind, über die Konzilien so viel als möglich orientieren, sondern da, wo die Konziliensammlungen lückenhaft sind, auch dem Gelehrten in Kürze das erforderliche Material darbieten. Ich verweise i. d. B. nur auf S. 753. Hier werden dänische Synodalstatuten, gedruckt in Paris 1514, erwähnt. Wie wenigen wird die Ausgabe zugänglich sein und wie viele würden deshalb eine kurze Inhaltsangabe gerne gesehen haben!

Den meisten Raum, mit der Zeitgeschichte mehr als die Hälfte des Bandes, nimmt das Laterankonzil 1512—1517 ein. Der Hr. Verf. betrachtet dasselbe als unbedingt ökumenisch, indem er S. 735 kurz bemerkt, die Oekumenizität sei besonders von den Gallikanern bestritten worden und allein die früher gegen die Gallikaner geübte Nachsicht habe davon abgehalten, diese Anerkennung allenthalben zu fordern. Die Auffassung dürfte aber doch nicht so über jeden Zweifel erhaben sein. Anerkanntermaßen waren ja auch früher nicht bloß Gallikaner anderer Ansicht, und wie früher so bedarf es dazu auch heutzutage nicht eines einseitigen Parteistandpunktes. Die Synode war verhältnismäßig stets gering besucht,

ihre Mitglieder waren fast ausschließlich Italiener. Ihre Thätigkeit war unbedeutend. In einem gewissen Sinn läßt sich wohl von vielen Gesetzen sprechen, die sie erließ (733). Im Verhältnis zu ihrer Dauer bleibt aber ihre Thätigkeit immer eine geringe, und wie das zeigt, daß der Eifer für die Reform nicht deren Dringlichkeit entsprach, so beweist dasselbe noch weiter der Umstand, daß die erlassenen Dekrete nicht durchgeführt wurden (733). Die Synode hat also der hohen Aufgabe, die bezüglich der Reform an sie gestellt war, nicht entsprochen. Bei solchem Sachverhalt braucht man also nicht Gallikaner zu sein, um gegen den ökumenischen Charakter der Synode Bedenken zu tragen, und da heutzutage der Gallikanismus ein völlig überwundener Standpunkt ist, von etwaigen Parteirücksichten in dieser Frage demgemäß für den Katholiken nicht mehr die Rede sein kann, so dürfte es um so eher gerechtfertigt sein, bei der Würdigung der Synode einfach den Maßstab der Wissenschaft anzulegen. Ich will indessen bei dem Zweifel nicht bestehen. Es sollte nur hervorgehoben werden, daß die Frage mit dem bloßen Verweis auf den Gallikanismus noch nicht zu lösen ist.

Die Geschichte des Reuchlin'schen Streites § 912 gab Anlaß, die Bestrebungen und Wandelungen des Humanismus kurz zu erwähnen. Der hohe Verf. fällt dabei im Anschluß an Janssen ein sehr scharfes Urteil über Erasmus v. R. Ich habe schon früher (1880 S. 662—676) auf die Punkte hingewiesen, welche dasselbe als fraglich erscheinen lassen. Hier ist es um so weniger mit Stillschweigen zu übergehen, je mehr es von der Zurückhaltung absticht, die sich der Hr. Verf.

in seinem Urteil über die Päpste am Ausgang des Mittelalters, Alexander VI allein etwa ausgenommen, auferlegt. Vgl. z. B. S. 36 Anm. 2 über Nikolaus V und dagegen Pastor 1, 474; S. 267 über Sixtus IV. Die Milde, die man gegen den einen walten läßt, hat auch dem andern zu gut zu kommen, und ebenso verhält es sich mit der Strenge.

Ich glaubte, diese Differenzen, während andere auf sich beruhen bleiben mögen, hervorheben zu sollen, weil eine freie Diskussion ebenso der Wissenschaft ziemt als sie der Wahrheit dient. Dabei versteht es sich von selbst, daß ein Werk aus der Meisterhand des Verf. durch dergleichen Punkte, wenn die vorgetragene Auffassung auch nicht als die richtige erscheint, in seinem Wert nicht wesentlich beeinträchtigt wird. In der That legt gleich den früheren auch diese Arbeit von der seltenen Gelehrsamkeit des Hrn. Kardinals glänzendes Zeugnis ab, und die Wissenschaft wird ihr reichlichen Gewinn danken. Möge die Gesundheit des hohen Herrn anhalten, damit er uns wenigstens noch die Geschichte des Konzils von Trient zu bieten vermöge! Denn nicht leicht wird es sich wieder treffen, daß die Arbeit einem Manne zufällt, in dem so, wie in ihm, Gelehrsamkeit und amtliche Stellung bei ihr sich die Hand reichen und zum Besten befähigen.

Funk.

2.

Corpus Scriptorum eccles. latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindo-

bonensis. Vol. IX. **Eugippii** opera. P. II. Vita S. Severini rec. **P. Knoell** 1886. XIV, 102 p. — Vol. XIII. **Johannis Cassiani** opera. P. II. Conlationes XXIV rec. **Mich. Petschenig** 1886. 711 p. — Vol. XIV. **Luciferi Calaritani** opuscula rec. **Guil. Hartel** 1886. XXXXII, 378 p. — Vol. XV. **Commodiani** carmina rec. **B. Dombart** 1887. XXIV, 250 p. — Vol. XVI. **Poetae** christiani minores 1888. 639 p.

Das letztemal wurde über die Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller 1886 S. 124 ff. berichtet. Inzwischen sind uns wieder einige weitere Bände zugekommen.

1. In erster Linie steht die Vita S. Severini, mit der die Ausgabe des Eugippius zum Abschluß kommt. Die Schrift hat zwar jüngst (in den Monumenta Germ. hist. Auctores antiquiss. t. I 1877) durch Sauppe eine sorgfältige Edition erfahren. Gleichwohl waren weitere Untersuchungen nicht ohne Erfolg. Der Laterankodex, auf den Sauppe sich hauptsächlich stützte, stellte sich Knöll, wie bereits in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse d. Wiener Akademie Bd. 95 S. 445—98 eingehend dargelegt wurde, bei seinen Forschungen als vielfach korrigiert und interpoliert dar. Daher wurde von ihm den Handschriften der anderen Familie, bezw. der Turiner als der ältesten unter denselben die leitende Stelle eingeräumt. Nur bei einigen wenigen Lesarten, die S. X zusammengestellt sind, erhielt der Laterankodex mit seinen Verwandten den Vorzug.

2. In zweiter Linie erhalten wir die Collationes von Cassian. Die Ausgabe ruht hauptsächlich auf drei Handschriften, einer vatikanischen aus dem 8., einer

Pariser aus dem 9., einer Verceller aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Die Prolegomenen stehen noch aus, und so wird Näheres erst zu berichten sein, wenn die weiteren Arbeiten von Cassian erscheinen.

3. Von den Werken des Lucifer von Calaris ist nur eine einzige Handschrift auf unsere Tage gekommen, der Codex Reginensis 133 aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Der erste Herausgeber derselben, der Bischof Johannes Tilius von Meaux (1568), bediente sich zwar eines Codex Corbeiensis. Derselbe ist aber nicht mehr aufzufinden. Vielleicht bestand er überhaupt nicht als eine zweite Handschrift, und kam die jetzt noch vorhandene aus der Bibliothek des Klosters Corvey in den Besitz der Königin Christine von Schweden und mit deren Büchern in den Vatikan. Die Sache ist zwar nicht sicher. Die Handschrift von Corvey ist möglicherweise eine Abschrift der andern gewesen. Doch dürfte jene Annahme, da Tilius die vatikanische Handschrift allem nach benutzte, den Vorzug verdienen. Da der erste Herausgeber sich an dem überlieferten Texte manche Verbesserungen vorzunehmen erlaubte und die Brüder Coleti (1778), wenn sie auch wieder auf die Hs. zurückgingen, dies doch nicht mit der ganzen erforderlichen Entschiedenheit thaten, so war bei der neuen Ausgabe, die zuerst Dr. Nolte zugedacht war und bei dessen Tod durch Hartel übernommen wurde, die erste Aufgabe, den Text durch getreuen Anschluß an die Hs. von den falschen Verbesserungen und Zuthaten der früheren Editoren zu befreien. Auf der anderen Seite handelte es sich aber auch, da der überlieferte Text vielfach verderbt ist, um eine wirkliche Verbesserung desselben, und diese sollte durch genaues Ein-

dringen in den Geist und die Eigentümlichkeit des Autors ermöglicht werden. Der Hg. hat der Aufgabe mit Umsicht und Sorgfalt entsprochen. Bei einigen Stellen läßt sich zwar fragen, ob, da den Verbesserungen, wo es sich nicht etwa um offenbare Fehler handelt, immerhin einige Unsicherheit anhaftet, der handschriftliche Text nicht noch etwas mehr, als geschehen ist, hätte belassen, bezw. die etwaige Emendation in die Noten gestellt werden sollen. Doch verdient das Verfahren im ganzen Billigung. Dagegen hätten die Noten Coletis vor ihrer Aufnahme in den Index nominum et rerum sorgfältiger geprüft werden sollen. Die Bemerkungen über Sabellius S. 350 sind seit Auffindung der Philosophumenen Hippolyts nicht mehr haltbar. Aehnlich geht es heutzutage nicht mehr an, die Synode von Sardika (S. 344) dem Jahr 347 zuzuweisen. Und was die Anordnung des Index betrifft, so wären die Konzilien besser unter die Ortsnamen als sämtlich unter das Wort concilium gestellt worden.

Die Schriften Lucifers sind mit vielen und langen Schriftcitaten gefüllt, und bei der Zeit des Autors kommt diesen eine besondere Bedeutung zu. Sie vermitteln uns einen beträchtlichen Teil der vorhieronymianischen Bibelübersetzung. Die Länge der Citate veranlaßte den Hg. mit Recht, die Schriftstellen nicht, wie in den früheren Bänden des Corpus scr. eccl. geschah, mit gesperrter, sondern mit liegender Schrift zu geben. Ich hätte dieses Verfahren von Anfang an sehr gerne beobachtet gesehen. Denn auch bei den anderen Schriftstellern kommen, wenn gleich nicht so häufig, lange Schriftcitate vor, und es berührt das Auge nicht angenehm, wenn es ganze oder halbe Seiten gesperrter Schrift vor sich hat. Möchte

daher bei den weiteren Bänden das hier eingeschlagene Verfahren Nachahmung finden!

4. Ueber den Schriften Commodians hat bis in die neueste Zeit herein ein eigener Unstern gewaltet. Das Carmen apologeticum ist erst durch Dom Pitra aus der Bibliothek von Middlehill ans Licht gezogen und 1852 im ersten Bande des Spicilegium Solesmense veröffentlicht worden. Die Instructiones wurden wohl schon durch Rigaltius 1649 und 1650 und Priorius 1666 veröffentlicht, und sie wurden hernach in verschiedene patristische Sammelwerke aufgenommen. Rigaltius war aber so eigenmächtig und nachlässig verfahren, daß Dom Pitra bemerken konnte, seine Ausgabe sei mehr eine proditio als eine editio Commodiani, und da von ihm, näherhin seiner zweiten Ausgabe, alle folgenden zunächst abhingen, so war eine neue und korrektere Ausgabe ein dringendes Bedürfnis. Die Edition wurde, während Pitra (Spicil. Solesm. 4, 224—230) sich darauf beschränkt hatte, die Lesarten der Handschriften von Paris und Leyden mitzuteilen, die beide dem 17. Jahrhundert angehören, 1878 durch E. Ludwig veranstaltet. Derselbe durchforschte die genannten zwei Hss. aufs neue und gab einen vielfach verbesserten Text. Den Kodex von Middlehill oder Cheltenham (saec. XI), wohin die dortige Bibliothek inzwischen gekommen war, einzusehen, war ihm bei dem hohen Preis, der für die Benützung der Bibliothek verlangt zu werden pflegt, nicht möglich. Ebenso wenig konnte er den dortigen Kodex (saec. VIII) für seine Ausgabe des Carmen apologeticum 1877 in Augenschein nehmen. Dagegen wurden die beiden alten Hss. für die Commodian-Ausgabe im Wiener Corpus scr. eccl. lat.

verglichen. Die Ausgabe selbst wurde Dombart übertragen, und durch die große Sorgfalt und Umsicht, mit der sich derselbe der Arbeit unterzog, besitzen wir endlich einen den kritischen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Text. Einige Emendationen erregen zwar Zweifel. So sehe ich Instr. I, 29, 18 keinen Grund, das überlieferte permoreris in permorieris zu verwandeln. Instr. II, 5, 8 wird genitalia m. E. besser von Geburt und Wiedergeburt als von Geschlechtssünden verstanden, und bei dieser Auffassung kann das folgende Verbum mit leiser Korrektur belassen werden. Bezüglich des sola vgl. Instr. II, 6, 9. Aber der Wert der Arbeit wird durch derartige Punkte nicht beeinträchtigt, und um den Fortschritt zu ermessen, den die neue Ausgabe über die früheren begründet, vergleiche man nur Instr. 6, 2 (anni dicentes : annis ducentis) und Carm. 1035—1048. Die textkritischen Noten sind unter den obwaltenden Umständen ziemlich umfangreich ausgefallen; sie nehmen im ganzen wahrscheinlich mehr Raum ein als der Text selbst. M. E. hätte übrigens ein Teil weggelassen oder mit allgemeinen Bemerkungen gegeben werden können.

5. Die Autoren, die in Bd. XVI, bezw. in der einstweilen erschienenen ersten Abteilung vorgeführt werden, sind Paulinus von Perigueux, B. Orientius von Elvira, Paulinus von Pella, Claudius Marius Viktor (gewöhnlich Viktorin genannt) und Proba. Paulinus v. Per., dessen Hauptwerk die Vita Martini ist, edierte Petschenig; Orientius, Verfasser eines Kommonitorium, R. Ellis; Paulinus von Pella, der noch in seinem 84. Jahre einen Eucharisticos über sein Leben schrieb, Brandes; M. Viktor und Proba Schenkl, und zwar teilt er des ersteren

Werk, die Alethia oder den Commentarius in Genesin, doppelt mit, einerseits seine Rezension nach der einzigen noch vorhandenen Hs. v. Tours, bezw. cod. Par. 7558 saec. IX, andererseits den interpolierten Text der von J. Gagneius besorgten Editio princeps (1536). Indem ich mich hier auf die Bemerkung beschränke, daß sich der Band seinen Vorgängern würdig anschließt, füge ich nur noch bei, daß mit diesem Band der Verlag des Corpus scriptorum von Gerold-Wien auf Tempsky-Prag-Wien übergegangen ist.

Funk.

3.

Dissertationes selectae in **Historiam ecclesiasticam** auctore **B. Jungmann** Profess. in Universitate cath. Lovaniensi. Tom. VI—VII. Ratisbonae, Pustet 1886—87. 488, 475 p. 8.

Mit den vorliegenden zwei Bänden gelangt die Jungmann'sche Kirchengeschichte zum Abschluß. Der sechste ist der letzten Periode des Mittelalters gewidmet. Die in ihm enthaltenen Dissertationen 30—36 handeln von dem Pontifikat Bonifatius VIII, von der Aufhebung des Templerordens, von dem babylonischen Exil, von dem abendländischen Schisma, von den Synoden von Konstanz, Basel und Florenz, von dem Zustand der Kirche am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts. Der siebente und letzte Band handelt in den Dissertationen 37—42 von den Anfängen und der Ausbreitung des Protestantismus, von dem Konzil von Trient, von

dem Zustand der Kirche gegen Ende des 16. Jahrhunderts, von dem Jansenismus, der Declaratio cleri gallicani, von der Kirche im 18. Jahrhundert.

Die Bände schließen sich in Plan und Ausführung enge an ihre Vorgänger an. Ich kann daher in dieser Beziehung auf die früheren Anzeigen verweisen. Doch darf ich nicht unterlassen, den Fleiß, die Umsicht und die Gelehrsamkeit des Verf. aufs neue hervorzuheben. Eine überall auf den Quellen beruhende Untersuchung darf man freilich nicht erwarten. Bei der Schnelligkeit, in welcher die Publikation erfolgte, indem im allgemeinen jedes Jahr einen Band brachte, konnte eine derartige Arbeit überhaupt nicht gegeben werden. Der Verf. zeigt sich aber doch in mehreren Partien mit den Quellen vertraut, und fast überall hat er die neueste Litteratur zu Rat gezogen. Ebenso darf man nicht mit der Erwartung einer gleichmäßigen Behandlung der gesamten Kirchengeschichte an das Werk herantreten. Der Verf. wollte, wie der Titel zeigt, eine solche nicht geben, sondern nur die Hauptpunkte in eingehenderen Untersuchungen darstellen. Daß dabei das historische Moment nicht immer zur vollen Haltung gelangt, mag man bisweilen beklagen, und ich gestehe, daß nach meiner Ueberzeugung demselben an verschiedenen Orten mehr Rechnung hätte getragen werden sollen. So war, um nur eines zu erwähnen, die Behandlung der Sache des Papstes Bonifatius auf der Synode von Vienne in einer historischen Arbeit doch nicht bloß so nebenbei zu erwähnen, wie es 6, 75 der Fall ist. Indessen ist nicht zu übersehen, daß der vom Verf. betretene Weg leicht bisweilen zu einem vorwiegend apologetischen Verfahren führen konnte, und es sind auch

die besonderen Gründe zu würdigen, welche ihn zu seiner Methode bestimmten. Immerhin aber dürfte der Wunsch gerechtfertigt sein, der Verf. möchte, nachdem er mit dem vorliegenden Werke einem Bedürfnis Genüge gethan, bei seinen weiteren Publikationen das andere mehr zu befriedigen suchen. Die Geschichte soll für sich selbst Apologie sein, und diese ihre Aufgabe kommt nicht zu kurz, wenn der Apologete auch nicht überall in den Vordergrund tritt.

Indem ich noch auf einige besondere Punkte eingehe, hebe ich vor allem hervor, daß die Interpretation des Wortes instituere in der Bulle Unam Sanctam im Sinn von instruere richtig abgelehnt wird (6, 60). Der Sinn des Wortes kann nach dem Kontext und nach den Parallelstellen nicht zweifelhaft sein. Es widerfährt daher der andern Deutung zu viel Ehre und dem Sachverhalt ungebührlicher Eintrag, wenn von derselben bemerkt wird, sie ergebe sich aptissime aus dem Kontext. Wäre es so, so wüßte ich kaum, mit welchem Grunde sie eigentlich abzulehnen wäre.

Ueber die Aufhebung des Templerordens hat der Verf. schon vor einiger Zeit in der Zeitschr. f. kath. Theol. gehandelt. Er hält sie wie früher so auch jetzt für „gerecht und klug" (6, 119). Ich sehe in dem Akt als solchem nichts Unerlaubtes und kein Unglück für die Kirche. Daß aber der Orden so verderbt gewesen wäre, wie seine Gegner behaupteten, finde ich auch jetzt noch nicht. Inzwischen wurde neues Material gegen jene Anklage durch Schottmüller (der Untergang des Templerordens 1887) und Knöpfler (die Ordensregeln der Tempelherrn, in Hist. Jahrb. 1887 S. 666—695) an den Tag

gefördert. Vielleicht bestimmen die Publikationen den Verf. zur Modifikation seines Urteils.

Die Synode von Basel wird von J. aus der Zahl der ökumenischen gestrichen. Die Auffassung ist zwar nicht die gewöhnliche. Ich habe ihr aber ebenfalls den Vorzug gegeben, und die Stellung zu jener Synode war für mich zum Teil bestimmend in dem Urteil über die mit ihr eng verbundene Synode von Florenz. J. urteilt über diese Synode anders. Ich bin weit entfernt, darüber mit ihm zu rechten. Nur die Bemerkung kann ich nicht zurückhalten, daß es schwerlich gerechtfertigt ist, die Leugnung der Oekumenizität der Synode ohne weiteres auf eine gegnerische Stellung zu den Prärogativen des römischen Stuhles zurückzuführen. Die in Betracht kommenden Prärogativen sind ja sonst vollständig sicher gestellt, und sie kommen für den Katholiken bei der Frage wenigstens jetzt gar nicht mehr ins Spiel. Es fragt sich einfach, ob die Synode die zur Oekumenizität erforderlichen Eigenschaften habe oder nicht. Wie bereits angedeutet, habe ich die Frage im verneinenden Sinn entscheiden zu sollen geglaubt. In einer Frage, in der ein exakter Beweis nicht zu führen ist, will ich übrigens auf meiner Auffassung nicht bestehen. Auf der anderen Seite liegt dann aber auch ein Grund weniger vor, der Synode von Basel unter den bekannten Klauseln das Prädikat der Oekumenizität vorzuenthalten.

Weitere Differenzpunkte mögen auf sich beruhen bleiben, obwohl einzelne Behauptungen des Verf. dazu angethan sind, Widerspruch hervorzurufen, wie die Behauptung, der päpstliche Nepotismus sei für das 15. und 16. Jahrhundert nützlich gewesen, und dgl., Be-

hauptungen, die wenigstens in ihrem Wortlaut über das richtige Maß hinausgehen, wenn sie auch nach dem Zusammenhang sich als erträglicher darstellen. Ich schließe diese Anzeige, indem ich zu dem bereits oben geäußerten Wunsche den weiteren hinzufüge, das Werk möge vor allem in der Heimat des gelehrten Verfassers die Dienste leisten, zu deren Erreichung seine Abfassung zunächst unternommen wurde!

Funk.

4.

Geschichte der katholischen Kirche in Schottland von der Einführung des Christentums bis auf die Gegenwart von Dr. **Alphons Bellesheim**. Mainz 1883. 2. Bde. 8°. I. Bd. XXIV. 496 S. II. Bd. XVI 582 S. Preis: 20 M.

Die hiemit auch in dieser Zeitschrift angezeigte, vor vier Jahren erschienene Kirchengeschichte Schottlands hat in allen Kreisen eine sehr günstige Aufnahme gefunden. Zwar ward hervorgehoben, daß der Verfasser namentlich bei der Darstellung der ersten Periode dieser Geschichte es an selbständigen Untersuchungen sowie an eigener Prüfung der durch schottische Geschichtsforscher zu Tage geförderten Resultate und an kritischem Urteil über manche Kontroversfragen fehlen ließ. Er liefert in diesem ersten Teil mehr ein Referat über die Werke des schottischen Gelehrten Skene, und auch dieses läßt an Uebersichtlichkeit zu wünschen übrig. Dagegen fanden die zwei weiteren Bücher, in welchen er die Geschichte der schott. Kirche vom Jahre 1057 an behandelt, so

weit dem Ref. bekannt ist, allgemeine Anerkennung. B. bewährt sich hier als sichern zuverlässigen Führer durch ein bis jetzt der deutschen Forschung fast ganz verschlossenes Gebiet. Wie vielleicht kein anderer deutscher Gelehrter beherrscht er die englische und schottische Litteratur. Eine Reihe unedierten, sehr wichtigen Aktenmaterials hat er den römischen Archiven und Bibliotheken, besonders dem Archiv der Propaganda entnommen und durch dasselbe über die Leidenszeit der katholischen Kirche in Schottland seit der Reformation, von welcher vor nicht langer Zeit ein gelehrter Schotte sagte: „die Geschichte der katholischen Kirche in Schottland ist die Geschichte einer geheimen Gesellschaft", neues Licht verbreitet.

Indem wir uns diesem günstigen Urteil der Kritik anschließen, dürfte es genügen, in möglichster Kürze, wie es der Raum der Quartalschrift gestattet, ihren Lesern den Inhalt zu skizzieren, um sie für das Werk zu interessieren.

Dasselbe ist in drei Bücher eingeteilt. Das erste behandelt die Missionierung Schottlands (von den Römern Caledonia, später Alban, Albania, zuletzt durch eingewanderte Iren (damals als Schotten bezeichnet) Scotia genannt). Als erster Apostel der Pikten (so nannten sich die ältesten Bewohner) wirkte der hl. Ninian, der, von Papst Siricius zum Bischof geweiht, im Distrikt von Galloway bei den Südpikten predigte und nach dem Vorbild von Marmoutiers ein großes Kloster bei Candida Casa gründete. Obwohl er einige Nachfolger hatte, war sein Werk doch nicht von Dauer. Ende des 5. Jahrhunderts war das Land zum großen Teil wieder in's Heidentum zurückgefallen. Im 6. Jahrhundert gelangte

dann das Evangelium zu den Nordpikten. Ihr Apostel wurde der hl. Kolumba (521—597), einer jener gottbegeisterten Mönche, die von der Insel der Heiligen voll hl. Eifers auszogen, um nach und nach die Staaten von Mittel und Nord-Europa zu christianisieren. Er bekehrte den König Brude und gründete als Pflanzstätten des Christentums mehrere Klöster. Das berühmteste derselben wurde das Kloster Hy oder Jona. Als Apostel der südlichen Landschaften Cumbria und Lothian sind namentlich die Heiligen Kentigern (514—603) und Kuthbert (626—687) zu nennen. Abgeschlossen wurde die Christianisierung erst im 11. und 12. Jahrhundert, indem auch die an der Nord- und Westküste Schottlands liegenden Inselgruppen durch englische und deutsche Missionäre dem Heidentum entrissen wurden.

Das Charakteristische dieser Missionsperiode sind die eigenartigen von der römischen Kirche vielfach abweichenden Einrichtungen der alten schottischen Kirche in Kult, Disziplin, Verfassung und Sitte. Besonders bemerkenswert ist neben der verschiedenen Osterfeier der monastische Charakter derselben. „Von Mönchen gegründet wurde sie auch durch Mönche verwaltet". Als „Coärb" des hl. Kolumba hatte der Abt von Jona die Oberleitung, während den keineswegs fehlenden Bischöfen der höhere Ordo und die Ordinationsgewalt zukam. Mit der Zeit sahen sich zwar die Kolumbamönche zum Aufgeben ihrer Osterpraxis und einiger anderer Gebräuche bestimmt. Diejenigen, welche hartnäckig an denselben festhielten, wurden zuletzt 717 durch König Nektan vertrieben. Aber an ihre Stelle trat wieder eine neue Gattung von Klerikern, die sogenannten Celi De' (Servi

Dei), später Culdäer genannt, über deren eigentümlichen Charakter eine heute noch nicht entschiedene Kontroverse besteht. B. hält sie mit Skene für Eremiten, die später in Kommunitäten zusammentraten und schließlich als Säkularkanoniker erscheinen.

Eine neue Zeit brach für Schottland mit der Regierung Malcolms III 1057—1093 an. Er hatte längere Zeit am englischen Hof gelebt. Seine Gattin, die heilige Margaretha, war eine englische Prinzessin, eine Großnichte Eduards des Bekenners. Vor dem Normannen Wilhelm flohen die sächsischen Edeln zahlreich nach Schottland. Die sächsische höher gebildete Bevölkerung wurde herrschend. Das gälische Element wurde mehr und mehr in die Berggegenden zurückgedrängt. In politischer Hinsicht hatte dieser Umschwung die Einführung des Lehensrechtes zur Folge. In kirchlicher Hinsicht ward der bisherige Zusammenhang mit der irischen Kirche nach und nach gelöst und eine Umgestaltung nach dem Vorbilde der englischen Kirche angestrebt. Die hl. Margaretha bekämpfte selbst auf einer Synode die schottischen Sondergebräuche und befürwortete die von der angelsächsischen Kirche längst festgehaltene Uebereinstimmung mit der römischen Kirche. Diese Bestrebungen kamen dann unter den Nachfolgern Malcolms zur Ausführung. Das bisher fehlende kanonisch-rechtliche Diözesansystem ward nun aufgerichtet, indem unter Alexander I die Bistümer Moray und Dunkeld und unter dem hl. David I (1124—1153) die weiteren Bistümer Glasgow, Roß, Aberdeen und Caithnaß errichtet wurden, zu welchen später noch Dunblane, Brechin und Argyll hinzukamen. Schon unter Edgar (1097—1107) finden wir

auch die ersten Spuren des Pfarrsystems. Bald wurden dann die Domkapitel geschaffen und die Diözesen in Dekanate eingeteilt. Und auch der Gottesdienst in den Domkirchen gestaltete sich nach englischem Muster. Das altkeltische Ritual wurde abgeschafft und der römische Ritus in Brevier und Missalle allerdings mit den unbedeutenden Modifikationen der Kirche von Salisbury angenommen. Außerdem wurden Anfangs des 12. Jahrhunderts neue Mönchsorden und Kongegrationen berufen, welche an Stelle der absterbenden schottischen Culdäer treten und der Kirche frisches Leben einhauchen sollten. 1115 wurde in Scone das erste Kloster für Augustiner-Chorherrn gestiftet. Bald folgten ihnen auch die Benediktiner und Cisterzienser. Und kurz nach ihrer Stiftung gründeten auch die Bettelorden in Schottland Niederlassungen. Im Jahre 1203 zogen die Benediktiner auch ins Kloster des hl. Kolomba ein. Durch diese Thatsache ging die sogenannte altkeltische Kirche zu Grabe.

Mit dieser Neugestaltung der schottischen Kirche nach englischem Muster ging aber das Bestreben Hand in Hand, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit wie des schottischen Reiches, so der schottischen Kirche zu wahren. Zwar hatte eine englische Synode zu Windsor 1072 die Suprematie des Stuhles von York über ganz Schottland feierlich ausgesprochen. Aber die schottischen Könige ließen von Anfang an die Konsekration der Bischöfe von St. Andrews in York nicht zu. Als Hadrian IV 1155 an die schottischen Bischöfe den Befehl richtete, die Superiorität des Erzbischofs von York anzuerkennen, da leistete mit Ausnahme des Bischofs von Kandida Kasa kein Prälat folge. Klemens III sah sich deshalb 1188 gedrungen,

die Unabhängigkeit der schottischen Kirche zu bestätigen und sie unmittelbar dem hl. Stuhl zu unterstellen. 1200 und 1218 wurde diese Bulle erneuert. Dies Verhältnis hatte dann mit der Zeit eine eigenartige Folge. Die allgemeinen Kirchenangelegenheiten wurden nämlich später von Provinzialsynoden beraten, anfangs unter der Leitung päpstlicher Legaten, nachher unter dem Vorsitz eines von der Versammlung gewählten Konservators, dessen Amt von einer Synode zur andern dauerte und dem eine Art von Metropolitangewalt eingeräumt wurde. Königliche Kommissäre waren bei denselben anwesend. Ihre Dekrete wurden im 13. Jahrhundert zu einem Codex canonum gesammelt, der beim Beginn einer jeden Synode vorgelesen wurde (sein Inhalt S. 226). Erst im Jahre 1472 erhielt Schottland eine Metropolitanverfassung, indem St. Andrews zum Erzbistum erhoben wurde.

Verhängnisvoll für Schottlands Reich und Kirche wurde der Tod des Königs Alexander III 1286. Er hatte keine überlebende männliche Nachkommenschaft und im Jahre 1290 starb auch seine Enkelin Margaretha von Norwegen. Das angestammte Königshaus war auch in der weiblichen Linie erloschen. Die Folge waren immer wieder neu sich erhebende Thronstreitigkeiten, welche zugleich die Eroberungslust der Engländer reizten und zahlreiche Unabhängigkeitskriege herbeiführten. Ragten auch einzelne Herrscher durch Heldenmut und kraftvolles Regiment hervor, so z. B. der Heldenkönig Robert I Bruce (1306—1329), so legten andere, wie David II, Robert II Stuart (1370—1390), der nach dem kinderlosen Tode Davids II zum Begründer der Dynastie Stuart wurde, sein Sohn Robert III, ein nicht geringes Maß von

Schlaffheit und Energielosigkeit an den Tag. Die Folge war ein stätiges Sinken der königlichen Macht und des königlichen Ansehens. Die Feudalbarone, selbst unter sich in beständiger Fehde liegend, erstrebten und erreichten eine immer größere Unabhängigkeit, ja die Regenten gerieten im Laufe der Zeit in gänzliche Abhängigkeit vom Adel, vgl. nament1. S. 434 f. König Jakob I (1424—1436), der in Kirche und Staat ein straffes Regiment führte, wurde von dem aufrührerischen Adel ermordet. Gegen den ebenfalls thatkräftigen Jakob III erhob sich an der Spitze unzufriedener Barone sein eigener Sohn. Auch er ward 1488 meuchlings ermordet. Während der wiederholt eingetretenen Regentschaften und während der Regierung Jakobs IV und V konspirierte der Adel beständig mit England, dessen Hof stets in Schottland eine Reihe von besoldeten Parteigängern hatte. Käuflichkeit, Treulosigkeit, Selbstsucht waren die charakteristischen Merkmale der hervorragendsten Adelsgeschlechter geworden.

Es läßt sich denken, welch' verderblichen Einfluß diese Verhältnisse auf die Kirche hatten. Die Bischöfe nahmen als Reichsbarone an den zahlreichen Kriegen und all den politischen Wirren Anteil. Der Klerus verwilderte. Dazu kam dann infolge der Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon die Verringerung des päpstlichen Ansehens, das noch mehr litt, da Schottland während des verhängnisvollen Schismas unter französischem Einfluß sich hartnäckig bis zum Konzil von Konstanz auf die Seite der Gegenpäpste stellte. Unter den schottischen Prälaten selbst kam es zu mannigfachen Präzedenzstreitigkeiten. Die Folge war eine Abschwächung der geistlichen Gewalt und ein Antagonismus zwischen Staat und Kirche.

Unter Jakob III (1460—1488) wurde die Wahlfreiheit der Domkapitel und der Klosterkonvente durch die Regierung schnöde verachtet und unwürdige Subjekte durch die Gunst mächtiger Adelsfaktionen in die bedeutendsten Kirchenämter gebracht; das verderbliche Institut der Kommendataräbte kam empor und unreife Jünglinge gelangten zu Stellungen, deren Verantwortlichkeit zu ermessen sie nicht im stande waren. Eine fruchtbare Quelle von Uebeln eröffnete die Geistlichkeit selbst in einem Synodalbeschluß, welcher dem Regenten unbeschränktes Kollationsrecht bezüglich der bei erledigtem Stuhle vakant werdenden Benefizien zusprach. Welche Folgen diese Uebelstände hatten, wie namentlich der Konkubinat unter dem niedern und höhern Klerus einriß, zeigen die Bestimmungen der im 16. Jahrhundert leider zu spät abgehaltenen Konzilien. B. teilt da den Inhalt eines Dokumentes mit, das er mit den wohl beachtenswerten Worten begleitet: „Nur mit den Gefühlen tiefer Wehmut und ebenso großer Entrüstung kann man von Urkunden solcher Art Akt nehmen. Aus einem derart verpesteten Boden konnten nur Giftpflanzen sich entwickeln“ (vgl. auch die Ausführungen des Abtes Kennedy von Crossraguel S. 405).

Doch fehlte es keineswegs an erfreulichen Erscheinungen. Wir rechnen dazu die in mehreren Bistümern aufgestellten Diözesanstatuten, die Erbauung herrlicher Dome, die Gründung von Kollegiatkirchen in allen bedeutenderen Städten, die Stiftung zahlreicher Spitäler, die segensreiche Wirksamkeit mancher ausgezeichneter Prälaten, die Stiftung der Universitäten St. Andrews im Jahre 1410, Glasgow 1451 und Aberdeen 1495.

Das war die Sachlage, als auch die schottische

Kirche die Stürme der Reformation zu bestehen hatte. Einem bis zur Ohnmacht abgeschwächten Königtum stand ein unbändiger, geldgieriger, zum großen Teil in englischem Solde stehender Adel gegenüber. Die Prälaturen lagen teilweise in der Hand unfähiger, nur wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer der mächtigen Adelsfamilien erhobener, teilweise nie geweihter, ja öfters kaum dem Knabenalter entwachsener Kreaturen. Vom Volke aber berichtet Lesley, der treffliche Bischof von Roß: „Das ist des Uebels Quelle, daß die Geistlichkeit das Volk derart vernachlässigte, daß es ohne gründlichen Unterricht im Katechismus heranwuchs und aller Sicherheit in der Erkenntnis des Glaubens baar und ledig war".

Den ersten Vertretern der neuen Lehren gegenüber trat man kirchlicher und staatlicherseits zunächst mit der ganzen mittelalterlichen Strenge gegenüber. Patrick Hamilton bestieg 1528 den Scheiterhaufen. Andere, wie der Domkapitular Aleß, der Humanist Buchanan suchten ihr Heil in der Flucht nach dem Kontinent.

Auch als König Jakob V 1542, 31 Jahre alt mit Hinterlassung einer 6 Tage zählenden Tochter, der später so unglücklichen Maria Stuart, gestorben war, trat noch keine Aenderung ein, da der schwankende Regent Arran durch den zum Kardinal erhobenen überaus thatkräftigen Erzbischof von St. Andrews David Beaton sich leiten ließ. Aber nach der Hinrichtung des Prädikanten Wishart (genannt der Martyrer) machte sich der versteckte von England geschürte Unmut in der Ermordung des Kardinals Beaton Luft (1546). Und nun machte der Protestantismus rasche Fortschritte besonders beim Adel. Was ihn auf die Seite der Neuerung drängte, spricht

der schottische protestantische Advokat Hosack mit den Worten aus: „Nicht Eifer für die Religion ausschließlich war es, was den schottischen Adel dem neuen Glauben zuwandte. Die Plünderung der englischen Klöster unter Heinrich VIII war ein Präzedens, das, wie sie hofften, eines Tages in Schottland Nachahmung finden sollte, wo die Kirche zu außerordentlich großem Besitz gelangt war".

Zwar erließen noch zwei Nationalsynoden im Jahre 1549 und 1554 die heilsamsten Bestimmungen; aber sie blieben auf dem Papier stehen. Auch der im Auftrag des Erzbischofs Hamilton 1551 herausgegebene treffliche Katechismus kam zu spät. Nachdem in offenem Aufruhr der Bildersturm, vom fanatischen, düstern Reformator Schottlands John Knox angefacht, in vielen Städten und Klöstern gewütet hatte, trat 1560 mit Hintansetzung aller Kronrechte das Parlament zusammen, das die Neuerung einführte, die Jurisdiktion des Papstes in Schottland für ewige Zeiten abschaffte und das Lesen und Anhören der hl. Messe mit Güterkonfiskation, Verbannung und im 3. Fall mit Tod bedrohte.

Den wohlthuenden Abschluß des ersten Bandes bildet eine gedrängte Uebersicht über die Leistungen der mittelalterlichen schottischen Kirche in Wissenschaft (zu Johann von Sacro Bosco vgl. Kaltenbrunner, die Vorgeschichte der Gregorianischen Kalenderreform) und Kunst und über die Eigentümlichkeiten des altkeltischen und des römisch-englischen Ritus.

Der zweite Band schildert zunächst die Etablierung der neuen Staatskirche im Jahre 1560. Das calvinische Glaubensbekenntnis ward angenommen und durch eine

Kommission von 6 Männern in der Confession of the faith näher dargelegt. Die demokratische (presbyterianische) Kirchenverfassung regelte das von derselben Kommission ausgearbeitete book of disciplin. Im Gottesdienst hielt man sich zunächst an das englische Prayer-book, später an das Genfer Ordinal. Was so eine aufrührerische Versammlung beschlossen hatte, wurde mit den verwerflichsten Mitteln durchgeführt. In beständigen landesverräterischen Beziehungen zu England kämpfte der treulose Adel, an seiner Spitze der Bastardbruder der Königin selbst, James Stuart, unter der Maske religiösen Eifers, durch Verschwörung, Meineid, Wortbruch, Meuchelmord und andere empörende Gewaltakte gegen die legitime Herrscherin, welche zugleich, wenn auch nicht die Vorkämpferin, so doch die festeste Stütze der alten Religion war, und ruhte nicht, bis sie das Opfer eines Justizmordes geworden. Es ist kein geringerer als der katholikenfeindliche Jakob VI (I) selbst, der in seinem *βασιλικὸν δῶρον* über diese Bewegung also urteilt. „Die schottische Reformation steht da als das Ergebnis der Empörung. Ihre Führer waren aufrührerische Geister, welche als unabhängige Herren zu regieren wünschten, nachdem sie das Herrschen süß gefunden, zwei Königinnen stürzten und während einer langen Regentschaft sich an die Spitze jeder Faktion schwangen, welche das Reich schwächte und verwirrte. Hüte dich", so ruft er seinem Sohne zu, „vor solchen Puritanern, die eine Pest für Kirche und Gemeinwesen sind, welche Geschenke nicht binden, Eide oder Versprechungen nicht verpflichten können. Verrat und Verläumdung schnauben sie. Vor dem Allmächtigen bekenne ich, daß du bei keinem Dieb

der Hochlande oder der Grenzdistrikte größere Undankbarkeit, mehr Lügenhaftigkeit, gemeinere Meineide und falschere Gesinnung finden kannst, als bei diesen Fanatikern". „Und dennoch hielten sich", fügt Bs. bei, „diese Fanatiker für die Elite der protestantischen Kirche Schottlands" (S. 210).

Gegen die Religion der Väter wurden von der Kirk, der unduldsamsten aller protestantischen Religionsformen, Gesetze über Gesetze erlassen und je nach der Gesinnung des Herrschers mit größerer oder geringerer Strenge angewendet. Sie sind S. 378 übersichtlich zusammengestellt. Auf die gänzliche Ausrottung des Katholizismus berechnet, haben sie ihr Endziel nicht erreicht. Freilich zeigten sich die Bischöfe mit wenigen Ausnahmen (so der Erzbischof Beaton von Glasgow und später der Bischof von Roß, John Lesley) als feige Hirten. Aber im Klerus fanden sich mannhafte Verteidiger, von denen namentlich der spätere Abt des Schottenklosters in Regensburg Ninian Winzet, der in öffentlicher Disputation und zahlreichen in der Sprache eines alttestamentlichen Propheten abgefaßten Schriften der Neuerung entgegentrat, und der Abt von Croßraguel Quintin Kennedy zu nennen sein dürften. Vom Volk und auch vom Adel blieb trotz aller Verfolgung ein großer Teil besonders auf den Inseln und im Hochland dem alten Glauben treu. Unter zahllosen Entbehrungen und Gefahren wirkten die übrig gebliebenen Priester und dann die in den neu gegründeten schottischen Seminarien zu Paris, Douai, Rom und Madrid, sowie in den Schottenklöstern zu Würzburg und Regensburg herangebildeten Missionsgeistlichen und im Verein mit ihnen die Orden der Jesuiten, Franziskaner, Kapu-

ziner und Benediktiner für die zerstreuten Katholiken, bestärkten sie im Glauben und spendeten die hl. Sakramente. Es gelang ihnen sogar zu jeder Zeit Konversionen, namentlich unter dem Adel zu erreichen. Königin Anna selbst, die Gemahlin Jakob VI (I) gehörte zu denselben, wie B. unzweifelhaft nachweist. Und auch Karl II empfieng auf dem Sterbebett die Sakramente von einem katholischen Priester. Sein Bruder und Nachfolger Jakob II war sogar vor seiner Thronbesteigung konvertiert. 1694 erhielt die Mission wieder einen Einheitspunkt durch einen apostolischen Vikar. 1731 wurden zwei apostolische Vikariate für Hoch- und Tiefland errichtet. 1793 erschien endlich die schon 1778 angestrebte, aber durch Ausbrüche des Fanatismus verhinderte Erleichterungsbill. Die Kirche zählte um diese Zeit (1779) 17000 Kommunikanten. 1829 endlich erfolgte die Emanzipation der Katholiken. Ihre Sache nahm nun einen großartigen Aufschwung, so daß endlich 1878 der gegenwärtig regierende Papst Leo XIII zur Wiederherstellung der Hierarchie schreiten konnte.

Ein ganz anderes Bild bietet die Geschichte der Neuerung. Der ursprüngliche Presbyterianismus und das durch die Könige begünstigte Episkopalsystem bekämpften sich seit Jakob VI (I) aufs heftigste. Bald herrschte diese, bald jene Richtung vor. Heute besteht unabhängig von beiden ein drittes Hauptbekenntnis, die Freikirche (Free Church). Darneben finden zahlreiche Sekten ihre Anhänger (S. 446).

Schließen wir mit dem Wunsche des Verfassers: „Möchte der reiche Segen, der seit dem Tage des 29. Septembers 1850, an welchem Pius IX den Epi-

skopat Englands wiederherstellte, über dieses Reich sich ergossen, dem katholischen Schottland in noch reicherer Fülle beschieden sein".

Ringingen bei Blaubeuren. Pfarrer Dr. Schmid.

5.

Geschichte des Verhältnisses zwischen **Kaisertum und Papsttum** im Mittelalter. Von Dr. **B. Niehues,** Professor. Zweiter Band: Von der Wiedererneuerung des abendländischen Kaisertums im J. 800 n. Chr. bis zur Gründung des römisch-deutschen Kaisertums durch Otto d. Gr. Münster, Coppenrath 1887. VIII, 526 S. 8.

Der zweite Band dieses Werkes folgt der zweiten Auflage des ersten gerade in einem Jahrzehent nach. Vgl. Qu. Schr. 1877 S. 665 ff. Er geht von der Wiedererneuerung des abendländischen Kaisertums durch Karl d. Gr. bis zur Gründung des römisch-deutschen Kaisertums durch Otto d. Gr. und umfaßt somit den Zeitabschnitt 800—962 oder vielmehr, da auch noch die Beziehungen Otto zu Johann XII und Leo VIII zur Darstellung kommen, bis 964. Die Zeit ist in den letzten Jahren mehrfach eingehend behandelt worden. Während aber in den anderen Werken in erster Linie die Kaisergeschichte oder die Papst- bezw. römische Geschichte dargestellt ist, setzt sich das vorliegende die Aufgabe, Papsttum und Kaisertum in ihren gegenseitigen Beziehungen zu schildern. Demgemäß greift es einerseits in die Kaisergeschichte, andererseits in die Papstgeschichte ein. Doch will es weder die eine noch die andere erschöpfen; es

behandelt vielmehr jeden der beiden Faktoren nur so weit, als es durch sein Verhältnis zum andern gefordert ist.

Der Zeitraum bietet viel des Interessanten, und Herr seines Stoffes, wußte der Verf. ein ebenso erschöpfendes als anschauliches Bild von ihm zu entwerfen. Indem er die Quellen geflissentlich notiert, einzelne wichtige Dokumente, sei es ganz, sei es auszüglich, im Urtext mitteilt, auch die Litteratur berücksichtigt, giebt er dem Werk noch einen besonderen Wert: er wird nicht bloß dem gewöhnlichen lesenden, sondern auch dem studierenden Publikum gerecht. Wie mir scheint, hätte dieses in einigen Punkten sogar noch etwas mehr geschehen sollen. So ist es schwerlich genügend, bei Pseudoisidor einfach auf Hinschius zu verweisen. Selbst wenn H. der Ansicht ist, daß die Frage durch diesen völlig zum Abschluß und zur Lösung gebracht sei, so war doch kurz zu bemerken, daß andere noch anders denken, und die wichtigere der späteren Litteratur anzugeben. Aehnlich bei einigen anderen Fragen.

Soll ich noch einige Punkte berühren, in denen ich dem Verf. nicht beistimmen kann, so dürften namentlich zwei hervorzuheben sein. Der Uebersetzung der Worte et dum im Privilegium Ludwigs d. Fr. mit „bis jedoch" (S. 78) widerspricht ebenso der Wortlaut als der Zusammenhang. Die Stelle wurde auch, soweit ich in Eile sehen kann, bisher anders aufgefaßt; namentlich läßt Hinschius KR. 1, 232 die Absendung von Gesandten an den fränkischen Hof zum Abschluß des Friedens- und Freundschaftsbundes nach (nicht vor) der Konsekration des Papstes erfolgen, und bei diesem Sachverhalt müßte der Verf. seine Uebersetzung, wenn sie nicht etwa auf

einem bloßen Versehen beruht, rechtfertigen. N. schrieb sodann im Hist. Jahrbuch 1, 141—153 das c. 28 Dist. 63 stehende Papstwahldekret Stephan V (IV) zu, und erwähnt in dieser Schrift wiederholt (S. 66 f. 118. 193. 216) das Dekret als von jenem Papst herrührend. Die Auffassung ist m. E. ebenfalls nicht stichhaltig. Ich will die Frage hier indessen nicht näher erörtern, da ich ihr im Histor. Jahrbuch 1888 einige besondere Zeilen gewidmet habe.

Funk.

6.

Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. I. Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidentum. Von **Victor Schultze**, Prof. an der Universität Greifswald. Jena. Herm. Kostenoble. 1887. VIII und 455 S. M. 12.

Während die ersten drei Jahrhunderte der christlichen Kirche mit ihrem schweren, aber siegreichen Kampfe gegen das verfolgungssüchtige Heidentum, sich der besonderen Aufmerksamkeit der Kirchengeschichte und Apologetik zu erfreuen haben, pflegt man die Geschichte des Heidentums seit dem Siege des Christentums unter Konstantin gewöhnlich mit einzelnen allgemeinen Bemerkungen abzumachen. Dies hat ja auch insofern eine Berechtigung, als von da an, die Episode Julians abgerechnet, das Heidentum selbst den Anspruch auf Alleinherrschaft nicht mehr zu erheben wagte und an seiner Existenzfähigkeit mehr und mehr verzweifelte. In der christlichen Kirche treten aber seit dem Nicänum die theologischen Fragen

in den Vordergrund. Wenn man aber bedenkt, daß zu Anfang des vierten Jahrhunderts etwa 10—16 Millionen Christen 80—90 Millionen Heiden im griechisch-römischen Reiche gegenüberstanden, so begreift man, daß die Bekehrung und wissenschaftliche Bekämpfung des „Paganismus“ noch eine wichtige Aufgabe der Kirche bildete. Eine Darstellung dieses Kampfes der Kirche mit dem allmählich untergehenden Heidentum ist daher ganz geeignet, die Geschichte der Kirche und christlichen Litteratur des 4.—6. Jahrhunderts weiter aufzuklären und dem theologischen Verständnisse näher zu bringen.

Da die beiden französischen Werke über diesen Gegenstand, von Beugnot und Chastel (1835. 1850) durch die neueste Forschung überholt sind, so ist der Versuch des Verfassers, den Gegenstand nach den heutigen Mitteln der Wissenschaft und den von der Kritik gesichteten und geordneten Quellen darzustellen, freudig zu begrüßen. Daß er bei der Ausarbeitung des Buches mehr von den Welthistorikern als den Kirchenhistorikern gelernt hat, glauben wir gern, denn es ist ja bekannt, daß gerade diese Periode der Kirchengeschichte fast ganz in den theologischen Kämpfen aufgeht, so daß die politisch-staatliche Geschichte nur als Folie des Ganzen beigezogen wird. Es bemerkt ja auch der H. Verf. wiederholt, daß die kaiserliche, staatliche Religionspolitik in der Zurückdrängung und Zertrümmerung des Heidentums der Kirche zeitlich und sachlich vorangegangen sei. Vielleicht hätte eine größere Berücksichtigung der kanonistischen Litteratur neben den Konziliensammlungen noch eine reichere Ausbeute gewährt. Der Verf. verzichtet von vornherein darauf, in allen Fällen mit abweichenden Meinungen sich

auseinanderzusetzen. Mehr gelte ihm immer das sicher gestellte Zeugnis der Quellen als jede Reflexion. Demgemäß hat er nur selten auf die Litteratur Rücksicht genommen, aber häufig die Quellen selbst reden lassen oder eine Disposition der wichtigsten Quellen aufgenommen. Dadurch ist das Buch auch für weitere Kreise lesbar und interessant geworden. Die apologetische Litteratur hätte manchmal sogar noch mehr berücksichtigt werden dürfen. Aus den Schriften des viel citierten Augustinus z. B. hätte sich für die afrikanischen Verhältnisse noch manches beibringen lassen. Es würde sich auch eine Aehnlichkeit seiner Anschauungen mit denen des Gregor des Gr. herausgestellt haben. Besonders bemerkenswert ist auch, was Augustinus über die sittlichen und sozialen Verhältnisse der heidnischen Landbewohner in Afrika sagt, welche der christlichen Mission große Schwierigkeiten in den Weg legten. Man erhält aus solchen Auslassungen wenigstens einen teilweisen Erklärungsgrund für die schnelle Ausbreitung des Islams in Asien und Afrika. Es ist jedenfalls ein geistreicher Gedanke von Möhler, wenn er behauptet, die meisten dieser Völker seien noch nicht ganz reif für das Christentum gewesen.

In diesem ersten Bande werden die auf die Vernichtung des klassischen Heidentums gerichteten staatlichen und kirchlichen Anordnungen und Maßnahmen von Konstantin d. Gr. an bis zur Zeit Justinians behandelt. Der zweite abschließende Teil soll den Rückgang des Hellenismus in den verschiedenen Ländern und auf den wichtigeren Lebensgebieten aufzeigen. Von den vier Abteilungen behandelt die erste den Beginn und die Organisation des Kampfes, die zweite die heidnische Reaktion

unter Julian, die dritte die Wiederaufnahme und Fortführung des Kampfes, die vierte den Ausgang desselben. Die geschichtliche Auffassung und Darstellung ist ruhig und objektiv. Der Verf. verhehlt sein Interesse für die christliche Religion nirgends, kann aber auf Grund der Thatsachen dasselbe nur tiefer begründen und mächtiger anregen. Wohlthuend berührt insbesondere seine Charakterzeichnung der großen Kaiser Konstantin und Theodosius und des gewaltigen Kirchenfürsten Ambrosius. Er hat auch für die providentielle Bedeutung der kirchlichen Organisation ein offenes Auge. Mitunter ist er freilich geneigt, den Bischöfen und Mönchen das da und dort etwas gewaltsame Verfahren gegen das Heidentum zu stark auf die Rechnung zu schreiben, obwohl er anerkennen muß, daß vielfach innere und äußere Gründe dazu Veranlassung gaben. Doch nimmt er den Cyrill von Alexandrien gegen den Vorwurf, an der Ermordung der Hypatia irgendwie beteiligt zu sein, in Schutz. Dagegen hat er den Papst Damasus entschieden zu schwarz gezeichnet, wenn er ihn „einen in allen Künsten des Intriguenspieles erfahrenen Priester, den Spanier Damasus", einen „bigotten Kirchenfürsten" nennt. Damasus hat unter schwierigen Verhältnissen in Rom und auswärts allmählich Ordnung zu schaffen gewußt. Wenn er dabei politische Klugheit gezeigt hat, so war er deshalb noch kein Intriguant. Hieronymus und Ambrosius schätzten ihn hoch. Der gewiß nicht der Schmeichelei verdächtige Ambrosius bezeichnet ihn als »sanctus Damasus, Romanae ecclesiae sacerdos«.

Eine Mißkennung der Bilderverehrung in der Kirche ist es, wenn der Verf. dieselbe auf gleiche Linie mit

der Götzenanbetung der Heiden stellt. Die Entrüst
der Christen habe sich immer wieder auf die Ungere
heit einer Verehrung der Gottheit im Bilde gewor
„Und doch hub gerade damals in der Kirche selbst
Entwickelung an, die an demselben Punkte hernach münd
(S. 302). Vor Mißbrauch ist ja keine Einrichtung
schützt und der Verf. zeigt selbst, wie lange man in
Kirche noch gegen den heidnischen Aberglauben zu käm
hatte, aber auch kämpfte. Darüber sollte man
längst im Reinen sein, daß die Bilderverehrung in
Kirche nie als Idololatrie dargestellt und empfo
worden ist. Die Protestanten ignorieren beharrlich
großen Unterschied zwischen Anbetung und Verehr

Die beiden apologetischen Schriften des h. Athanas
Contra gentes und De incarnatione spricht der V
dem Athanasius ab. Da in denselben der Arianis
nicht berührt wird, so haben schon die Mauriner d
Schriften der vorarianischen Periode, den Jahren
—23 zugewiesen. Der Verf. meint aber, die gesch
liche Lage des Heidentums, wie sie hier gezeichnet
schließe eine so frühe Abfassung jedenfalls aus.
beiden Schriften können erst nach der Mitte des vie
Jahrhunderts entstanden sein. Damit falle aber
Athanasianische Autorschaft (S. 118 A. 1). Die K
sequenz scheint mir richtig, da Athanasius in dieser
mit anderen Dingen beschäftigt war und den dogmatis
Standpunkt sicher hätte hervortreten lassen. Sollte
dies aber nicht ebenso von einem andern Autor erwa
müssen? Immerhin wird es notwendig sein, dieser F
erneute Aufmerksamkeit zu widmen.

Die Bedeutung dieses Buches für die Apolo

image
not
available

Gymnasium von Sigmaringen die in erster Linie ste
Schrift als Festgabe dar. Die Publikation teilte
den Füssener Annalen des Benediktiners G. Knör
den Nekrolog über B. Friedrich von Augsburg un
Notiz über dessen Bruder Eitelfriedrich II und
Familie durchflochten mit einem historischen Komm
mit, und als Ineditum verdiente das Zeugnis übe
Friedrich auch in der Qu. Schrift bemerkt zu we
Da der gelehrte Verfasser der Festschrift aber kurz d
eine größere Publikation über denselben Kirchenfi
in Angriff nahm, glaubte ich beide Schriften mit ein
zur Anzeige bringen zu sollen. Die Arbeit ist d
zweiter Linie angeführte. Bei dem umfassenderen
der bei ihr befolgt wurde, ist die Festschrift in der H
sache an sie übergegangen, und so darf sich die An
des weiteren auf diese beschränken.

2. Das Tagebuch, das in der Schrift veröffen
wird, geht vom 23. Februar 1486, dem Todestag
Augsburger Bischofs Johannes von Werdenberg,
zum März 1489 und rührt allem nach vom Hofk
des B. Friedrich her. Der Verfasser nennt den B
wenigstens regelmäßig seinen gnädigen Herrn und ers
in der ganzen Erzählung in der Umgebung desse
Die Aufzeichnungen waren nach seiner Angabe nu
ihn selbst bestimmt. Um so wertvoller sind sie für
da sie um so treuer und zuverlässiger über den Kir
fürsten berichten. Sie sind in der That ein kostb
Monument vom Ende des 15. Jahrhunderts, un
war ein glücklicher Gedanke Hrn. Dr. Dreyers, sie
einem fortlaufenden historischen Kommentar zu erläu
um sie unserer Zeit verständlicher zu machen und i

image
not
available

Pius V S. 120 und Sixtus V S. 235, wird der k
Leser leicht selbst korrigieren. Als wertvoller B
zur Geschichte der Kirche am Ausgang des Mittel
wird die Schrift ihren Platz in der Litteratur einn
und behaupten.

3. B. Friedrich wurde konsekriert durch seine
verwandten, den B. Otto von Konstanz, Graf von S
berg, der uns in der dritten Schrift vorgeführt
einem Sonderabdruck aus der Geschichte des fürs
Hauses Waldburg in Schwaben. Derselbe wurd
Nachfolger des am 18. Sept. 1474 gestorbenen Bi
Hermann von Breitenlandenberg am 30. Sept.
durch das Domkapitel von Konstanz gewählt, e
aber die päpstliche Bestätigung erst am 10. Nov.
Die Verzögerung hat folgenden Grund. Vier A
vor der Wahl wurde der Pfarrer von Ehingen o
Ludwig von Freiberg, durch Rom zum Koadjuto
Nachfolger des vorigen Bischofs, seines Anverwa
ernannt, und der Papst hielt seinen Kandidaten, o
die Provision in und zwar bewußtem Widerspruc
dem Wiener Konkordat erfolgt war, so lange au
als derselbe lebte, wenn er nach einiger Zeit auch
einlenkte und namentlich die Zensuren suspendierte
er anfänglich aussprach, um Freibergs Sache du
setzen. Die Folge war ein fast sechsjähriger Strei
das Bistum, und wie es schien, sollte derselbe noch läng
dauern, da Freiberg zur Betreibung seiner Sache im So
1480 sich zum zweitenmal persönlich nach Rom begab.
Tod, der ihn daselbst ereilte, machte indessen dem Ko
ein Ende. Otto wurde dann endlich bestätigt, und
her Subdiakon empfing er darauf die weiteren We

die Priester- und Bischofsweihe am 31. März 1481. Seine Regierung währte nach diesem Datum noch fast zehn Jahre, indem er am 21. März 1491 starb, und gehört zu den besten am Ende des Mittelalters. Die vorliegende Schrift bietet uns auf Grund der umfassendsten archivalischen Forschungen ein eingehendes Bild von ihr. Sie verdient ebenso die Beachtung des Kirchenhistorikers wie die des Freundes der Bistums- und Lokalgeschichte.

Funk.

8.

Des hl. **Johannes Chrysostomus** *Περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἕξ.* De sacerdotio libri sex. Mit Anmerkungen neu herausgegeben von **Karl Seltmann,** Domkapitular in Breslau. Münster und Paderborn F. Schöningh. 1887. XV, 215 S. 8. Preis: M. 2, 50.

Die Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum verdient die weiteste Verbreitung in der theologischen Welt. Sie wurde auch wiederholt gedruckt, teils mit den übrigen Werken des Kirchenvaters, teils für sich allein, teils im Originaltext, teils in Uebersetzung. In der vorliegenden Ausgabe wird sie im griechischen Text geboten. Zugleich ist sie mit deutschen Anmerkungen versehen, die zumeist den pastoralen Erfahrungen des Hg. entnommen sind, und das macht die Eigentümlichkeit der Edition aus, indem die andern Separatausgaben lateinische Anmerkungen allgemeinen theologischen Inhaltes bieten. Die Schrift sollte den Theologiestudierenden und Klerikern teils als Berufsstudie zur ernsten Prüfung

ihres Berufs, teils als Pastoralbeitrag zur rechten
rufserfüllung in die Hand gegeben werden. Im An
ist die Liturgie des hl. Chrysostomus beigegeben.
wird in deutscher Uebersetzung nach dem Wortlaut,
sie bei den unierten Ruthenen in Lemberg hat, un
Vergleich mit der durch Montfaucon edierten Textg
mitgeteilt.

Der Hg. habe sich seiner Aufgabe mit sicht
Liebe und Sorgfalt unterzogen. Die Anmerkungen ze
von großer praktischer Erfahrung sowie jenem G
christlicher Milde und Mäßigung, der bei dem Her
geber der bekannten Zeitschrift Ut unum omnes zu
warten war. Die Publikation darf auf beifällige
nahme rechnen. Wenn ich neben ihrer Empfehlung
Desiderium äußern soll, so ist es zunächst nur das
bei einer zweiten Ausgabe könnten noch einige we
Stellen (S. 48; 102; 144) durch den Druck als Sc
worte kenntlich gemacht und in einigen Fällen die I
punktionszeichen im Interesse eines leichteren Vers
nisses etwas verändert werden.

Funk.

9.

Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.
Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte von R
Lipsius. Zweiter Band, erste Hälfte. Braunsch
Schwetschke und Sohn 1887. 472 S. gr. 8.

Nach Verfluß von drei Jahren folgt endlich
erste Hälfte des zweiten Bandes der apokryphen Ap

geschichten von L. der zweiten, aus äußern Gründen ihr vorangegangenen Hälfte nach und bringt das Werk bis auf die Indices und Nachträge, die noch besonders folgen sollen, zum Abschluß. Sie enthält die Akten der Apostel Petrus und Paulus und zerfällt in vier Abschnitte. Zunächst werden die älteren Traditionen über die beiden Apostel vorgeführt. Dann folgen die patristischen Nachrichten über apokryphe Akten der Apostel. Hernach werden in dem dritten und umfangreichsten Abschnitt (S. 84—390) die erhaltenen Ueberreste alter Akten besprochen, und zwar zuerst die Ueberreste der gnostischen *περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου* oder die sog. Linustexte und ihre Sippen, dann die katholischen Akten oder der sog. Marcellustext, zuletzt die späteren Kompilationen. Der vierte Abschnitt handelt von den römischen Lokalsagen und Lokalerinnerungen. Ein Anhang bringt endlich die Akten des Paulus und der Thekla.

Was die Linustexte anlangt, die sich für eine Arbeit des Papstes Linus ausgeben und zuerst durch Faber Stapulensis 1512 ediert wurden, so entstanden die Petrusakten nach der Untersuchung des Verf. 400—450, bezw. 600. Die Paulusakten fallen in dieselbe Zeit, näherhin in die erste Hälfte, in ihrer kürzern Redaktion etwa auf die Mitte des 5. Jahrhunderts (172 f.). Denselben stellen sich als bedeutsame kürzere Rezensionen zur Seite die lateinischen Akten eines Codex Vercellensis und die griechischen einer Handschrift auf der Insel Patmos. Letztere wurden durch L. in den Jahrb. f. prot. Th. 1886 ediert. Erstere werden durch Usener veröffentlicht werden. L. wußte sich indessen eine Abschrift von ihnen zu verschaffen und konnte sie so bereits in den

Bereich seiner Untersuchung ziehen. Die Urschr
reichen in das 2. Jahrhundert zurück. Die περὶ
Πέτρου stellen sich nach Zeit und Verfasser in die nä
Nähe zu den περίοδοι Ἰωάννου und haben wahrsch
lich den gleichen Autor wie diese. Da sie vom Thom
evangelium abhängig sind und dieses um 150 entst
so fallen sie frühestens auf das J. 160. Die περὶ
Παύλου mögen etwas jünger sein, und sie haben
den gleichen Verfasser. Der Ort der Schriften ist
zu ermitteln. Der Linustext aber weist bei be
Passionen nach Rom.

Die katholischen Akten der Apostel P. und P. wu
lateinisch zuerst durch Friedrich Nausea 1531, dann d
Fiorentini in seiner Ausgabe des Martyrologium
Hieronymus 1668 ediert, und sie geben sich für
Arbeit des Marcellus, eines Schülers des Petrus
Die erste griechische Ausgabe veranstaltete Reyna,
letzte Tischendorf in den Acta apostolorum apocry
Die Ueberlieferung, die uns in ihnen entgegen
unterscheidet sich von der in den gnostischen Akten ha
sächlich in drei Punkten. In der gnostischen Leg
erscheinen die Martyrien der beiden Apostel getrennt,
andere Tradition aber läßt sie in Rom zusammentr
und daselbst gemeinsam wirken und sterben. Die katholi
Akten, bezw. die spätere katholische Tradition bringt
Martyrium des Apostels Petrus mit dem Sturze
Simon Magus in Verbindung, die gnostische Leg
findet den nächsten Anlaß desselben in der Bekeh
der Konkubinen des Agrippa und zahlreicher Fr
zur Enthaltsamkeit. Die Stätte des verunglückten F
versuches und des Sturzes des Simon ist in der katholi

Tradition das Marsfeld, bezw. das dort errichtete Amphitheater des Nero, in der gnostischen der kapitolinische Hügel, bezw. die Via sacra. Der gegenwärtige Text reicht nicht über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaus. Die Spuren der Akten selbst aber lassen sich weiter zurückverfolgen. Das weist auch für sie auf eine Grundschrift hin, und diese ist wohl in den bereits Origenes bekannten πράξεις Παύλου zu erblicken. Die Akten seien, wie weiter ausgeführt wird (344 ff.), von dem apologetischen Interesse beherrscht, die Meinung von einem prinzipiellen Gegensatz beider Apostel zu bekämpfen. Den geschichtlichen Hintergrund bilde der Gegensatz der petropaulinischen und ebionitischen Legende. Die Grundschrift versetze uns mitten hinein in die Kämpfe zwischen Judenchristen und Heidenchristen (Act. c. 26—30). Ihre Tendenz sei aber keine konziliatorische. Die Versöhnung zwischen beiden Parteien erscheine bereits als Thatsache. Nur in gewissen judaistischen Kreisen dauern die alten Angriffe gegen Paulus noch fort. Die Grundschrift sei also bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, in der Zeit des Dionysius von Korinth und etwa gleichzeitig mit der nahe verwandten Praedicatio Petri entstanden.

Die Theklaakten haben eine ascetische Tendenz, nicht eine antignostische, wie neuerdings Ritschl und Schlau wollten. Ihr Ziel ist die Verherrlichung der Virginität und Enthaltsamkeit, und sie sollen darin so weit gehen, daß sie den Ehestand als solchen verwerfen. Auch sie stellen sich als überarbeitet dar, und die Grundschrift soll 160—190 entstanden sein, nicht schon in der Zeit Trajans, wie Zahn (G. G. A. 1877 S. 1306 f.) annehme.

So viel sei aus der Schrift hervorgehoben. Indem

ich bezüglich des weiteren auf das Werk selbst v
bemerke ich, daß dasselbe von seltener Gelehr
zeugt, indem nicht bloß das gedruckte, sondern a
handschriftliche Material mit größter Ausführlich
sammengetragen und verwertet ist. L. bietet a
weit es möglich ist, eine erschöpfende Behandlu
Gegenstandes. Noch mehr würde er bieten, we
Material bisweilen anders verwertet worden wäre
denke hier insbesondere an S. 120—160, wo st
Zerstückelung der Texte der griechische Text besse
zum Abdruck gebracht und die anderen Texte so
passende Weise in Vergleich gestellt worden wären.
die Aufstellungen nicht überall haltbar erscheinen,
ich bereits da und dort durch die Fassung meine
ferates angezeigt. Ich will hier auf die Diffe
nicht weiter eingehen. Nur ein Punkt ist noch
näher zu würdigen.

Während die protestantischen Theologen von r
schaftlicher Bedeutung in der letzten Zeit fast all
Gewicht der einschlägigen historischen Zeugnisse Rec
trugen und den Tod des Apostels Petrus in Ro
es als sicher, sei es als wahrscheinlich, anerka
beharrt L. auch in der vorliegenden Schrift auf
alten negativen Standpunkt. Er setzt sich jetzt auch
näher mit dem Klemenszeugnis auseinander. Ab
Art und Weise, wie dies geschieht (S. 12 ff.), g
seiner These nicht zur Empfehlung. Die Worte I Clem.
τούτοις τοῖς ἀνδράσιν . . . συνηθροίσθη, sollen
bedeuten: diesen Männern (Petrus und Paulus) r
sich zahllose andere im Martyrium an, sondern viel
sie wurden mit ihnen versammelt, nämlich **εἰς τὸν**

τόπον, an den die Apostel gelangt waren. Das mag sein. Aber wird denn nicht das Martyrium als der Weg zu dem „heiligen Ort" bezeichnet, und erscheinen nicht die zahllosen Auserwählten, die mit den Aposteln in Verbindung gebracht sind, ebenso wie diese als Martyrer? Die Exegese wirft also für die Lipsius'sche These sehr wenig oder vielmehr nichts ab. Nach wie vor stehen die beiden Apostel und die römischen Martyrer I Clem. 6, 1 in engstem Zusammenhang, so daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß da, wo diese, auch jene starben. Freilich ist, wie L. weiter bemerkt, in dem den beiden Aposteln gewidmeten Abschnitte kein Wort von Rom als Stätte ihres Martyriums die Rede. Ist denn aber das Kapitel V so ganz ausschließlich für sich allein zu betrachten? Schließt sich ihm nicht das folgende Kapitel inhaltlich so enge an, daß die Ortsbezeichnung, welche hier gegeben ist, auch auf das vorangehende Kapitel zurückzubeziehen ist? Ich glaube, kein unbefangener Exegete wird das bestreiten. Dazu kommt, daß es, wie auch L. einräumt, als ausgemacht gilt, daß Paulus den Martertod in Rom litt. Dann ergiebt sich aber aufs neue als wahrscheinlich, daß auch der von Klemens mit ihm im Tode verbundene Petrus in Rom starb, und das folgt um so mehr, als die im folgenden berührten römischen Martyrer nicht etwa nur zu dem einen, sondern zu beiden Aposteln in Beziehung gesetzt werden. Es ist darum grundlos, wenn L. behauptet, wir haben kein Recht, mit Rücksicht auf den Tod des Apostels Paulus auch den des Petrus nach Rom zu verlegen. Daß Klemens von Petrus im Vergleich zu Paulus so wenig sagt, weist noch keineswegs auf einen Tod im fernen

Osten hin. Der Apostel, der sich selbst rühmen
daß er mehr als alle anderen gearbeitet habe
eben eine reichere Geschichte, und bei seiner umfangr
litterarischen Thätigkeit war er ferner schon zur Z
römischen Klemens, wie auch heute noch, eine bek
historische Persönlichkeit. Und was die „geflisse
Verbindung der beiden Apostel anlangt, die L.
noch ins Feld führt, so ist es jedenfalls weitaus
licher, sie auf den einfachen Thatbestand zurückzuf
daß eben beide Apostel in Rom ihren Lauf besch
als etwa auf die Tendenz, einen Beweis für die g
same Gründung der römischen Kirche durch die
Apostel zu erhalten. Klemens betont ja die Grü
der römischen Kirche durch die Apostel in keiner
es ist ihm einfach um Anführung von naheliec
Opfern des Neides und der Eifersucht zu thun, r
wiederholt hervorhebt. Die Beweisführung von
steht also nach keiner Seite hin die Probe. Kl
ist und bleibt zwar kein direkter, aber ein unanfecht
indirekter Zeuge für den Tod des Apostels Petrus in

Funk

10.

Des Augustinerpropstes **Johannes Busch** Chronicon W
hemense und Liber de reformatione monasteri
Herausgegeben von der Hist. Kommission der P
Sachsen. Bearbeitet von Dr. **K. Grube.** Hall
Hendel 1886. XLVIII, 824 S. 8. [Bd. XIX de
schichtsquellen der Provinz Sachsen und angren
Gebiete].

Die Brüder des gemeinsamen Lebens oder Fraterherrn und die Augustinerkongregation von Windesheim nehmen in der Kirchengeschichte Deutschlands in der letzten Periode des Mittelalters eine sehr hervorragende Stelle ein. Das Ordensleben, das im Anfang des 14. Jahrhunderts überall im Verfall war, wurde durch die Stiftungen von Gerhard Groot in einem beträchtlichen Kreis wieder gereinigt und gehoben. Durch Predigt und Unterricht erstreckte sich ihre segenbringende Wirksamkeit auch über den Bereich ihrer Häuser hinaus in die Welt. Die Hauptquellen für ihre Geschichte sind die Schriften des Johannes Busch: der Liber de viris illustribus und der Liber de origine modernae devotionis, nebst der Uebersetzung eines Briefes des Priors Vos frühzeitig unter dem Titel Chronicon Windeshemense zusammengefaßt und so bereits durch Rosweyde 1621 ediert; ferner der Liber de reformatione monasteriorum, der durch Leibniz ans Licht gezogen und in seinen SS. Brun. II herausgegeben wurde. Letztere Ausgabe ist indessen wegen mangelhafter handschriftlicher Vorlage nur ein Stückwerk; Rosweydes Edition der Chronik ist mehr oder weniger selten, und unter diesen Umständen war es mit Freuden zu begrüßen, daß beide Werke in die Sammlung der Geschichtsquellen der Provinz Sachsen Aufnahme fanden und dadurch zu einer neuen und bessern Ausgabe gelangten. Die Edition ward einem Manne übertragen, der durch mehrere Arbeiten, namentlich seine Schriften über J. Busch 1881 und Gerhard Groot 1883 für die Aufgabe tüchtig vorbereitet war, und sie ist, so weit sich ohne Kenntnisnahme der Handschriften urteilen läßt, als eine gelungene Arbeit zu bezeichnen. Dem Text

voran geht eine Einleitung, in der über die R
strebungen des ausgehenden Mittelalters, über
richtung und Ordnung des Klosters und der Kong
Windesheim, über J. Busch und seine Werke g
wird. Den Schluß machen eingehende Person
und Sachregister. Nur in einem Punkt war der
geber weniger glücklich. Es gelang ihm nicht,
sprüngliche Chronik Buschs aufzufinden, welche i
späteres umfassenderes Werk, das in unserer A
vorliegende Chronicon, nur verkürzt aufgenommen
Das Mißgeschick ist zu bedauern, da es der schön
gabe naturgemäß einigen Eintrag thut. Es ist
beizufügen, daß jene ursprüngliche Rezension in
durch B. Becker ans Licht gezogen und in d
trägen und Mitteilungen der Utrechter historischen
schaft X (1887), 376—445 veröffentlicht wurde.
hätte dann und wann eine kurze Note zur Er
seltener Ausdrücke dem Texte beigegeben oder noc
derartige Worte in das Sachregister aufgenommen
sollen. Druckfehler oder kleine Versehen, wie
das Datum 1445 statt 1455 wird der Leser selb
verbessern.

Fu

11.

Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und G
bärerin **Maria auf den Kunstdenkmälern der Kat**
Dogmen- und kunstgeschichtlich bearbeitet von **H.**
Liell. Mit Approbation des hochw. Ordinariats
burg. Mit Titelbild, 6 Farbentafeln und 67 Abbi
im Text. Freiburg. Herder. 1887. 8°. 410 S.

Die überraschenden Resultate, welche seit Jahren die Katakombenforschungen des berühmten Kommendatore de Rossi und seiner Schule zu Tage gefördert haben, können von akatholischer Seite nicht mehr totgeschwiegen werden und namentlich sind es die so frühzeitigen Bilder der hl. Jungfrau, welche nachgerade auch auf protestant. Seite gerechtes Aufsehen erregen. Es ist hier bisher die Behauptung aufgestellt worden, die Marienverehrung sei erst nach dem Konzil von Ephesus (431) als eine in der sog. „Urkirche" wenig oder gar nicht gekannte Neuerung aufgekommen, und man hat sogar den Versuch gemacht, sie durch Entwicklung und Fortbildung des heidnischen Demeterkultus entstehen zu lassen. Da aber doch die Zeugnisse der Kunstdenkmäler dieser „Urkirche" zu laut gegen eine solche Ansicht sprechen, sah man sich genötigt, die Denkmäler selbst anzuschauen, ihnen eine „kritische Sichtung" und eine „eingehendere archäologische Behandlung" zu teil werden zu lassen. Namentlich ist es Professor Schultze in Greifswalde, der in seinen „Archäologischen Studien über altchristliche Monumente" (Wien 1880) in einem Aufsatze „die Marienbilder in der altchristlichen Kunst" nachzuweisen sucht, daß „der Marienkultus im eigentlichen Sinne des Wortes sich aus den Denkmälern der Kunst erst seit dem fünften Jahrhundert nachweisen lasse" und der in Folge dieses „Nachweises" zu dem Resultate kommen will, „das Zeugnis der Katakomben weise eher als alles andere den ungeheuren Kontrast zwischen dem Urchristentum und dem modernen Romanismus auf". Es wird ihm von befreundeter Seite sogar das Verdienst zugeschrieben, daß er „die erste gewaltige Bresche in die traditionelle römische

Auslegung gebrochen hat". Da kommt nun e
Schüler de Rossi's. — gegenwärtig Kaplan in
mendig (Rheinprov.) — und deckt diese „erste g
Bresche" so vollständig und gründlich zu, daß n
mal ein Riß von ihr übrig bleibt. Er liefert mi
Buche eine auf Quellenstudien beruhende Bea
dieses hochwichtigen Gegenstandes, deren Hauptv
eben gerade darin liegt, daß sie auf unmittelbare
forschung des gesamten hier in Betracht kom
monumentalen und litterarischen Materials

Im ersten oder dogmengeschichtlichen Teile
den schriftlichen Denkmälern der Beweis geführ
von den apostolischen Zeiten an Maria in de
als jungfräuliche Gottesgebärerin geehrt und verh
worden ist, und wir gewinnen dadurch den Bod
welchem die Kunstdenkmäler der Katakomben en
sind und geblüht haben. Diesen schriftlichen Be
führen, gab es für den Verf. zwei Wege: eine
mit der Darlegung der evangelischen Berichte über
beginnt und diesen Bericht durch die Jahrhundert
bis auf das Konzil von Ephesus fortsetzt. Dies
hat Lehner in seinem Werke „Die Marienvereh
den ersten Jahrhunderten" 2. Aufl. (Stuttgart
eingeschlagen. Seine Resultate glaubt der V
manchen Stücken beanstanden und korrigieren zu
wohl nicht immer mit vollem Recht. Der zwei
geht von der unbestrittenen Thatsache aus, „da
Jahr 431 die Marienverehrung in der Kirche zu
meiner Uebung und Blüte gelangt war und d
dieser Verehrung zu Grunde liegende Lehre in fe
Weihe von den Vätern des Konzils als apostolisch

erklärt wurde" (S. 14). Diesen Weg hinauf durch die Jahrhunderte bis in die apostolischen Zeiten wandelt unser Verfasser.

Der zweite und ungleich größere Teil unseres Buches ist den bildlichen Darstellungen der hl. Jungfrau auf den Kunstdenkmälern der Katakomben gewidmet und der Verf. unterscheidet, was den Gegenstand der Darstellung betrifft, zwei große Gruppen: Bilder, die Maria als Jungfrau darstellen, und Bilder, die sie uns als Gottesgebärerin vergegenwärtigen. Zu der ersten Gruppe zählt er diejenigen bildlichen Darstellungen der altchristlichen Kunst, die unter dem Namen „Oranten" begriffen werden, und wir rechnen es dem Verf. zu besonderem Verdienste an, daß er hier diesen Bildern eine eingehende Untersuchung gewidmet hat. Seine Resultate sind für die altchristliche Kunstforschung höchst beachtenswert und im Allgemeinen folgende: Mit dem Namen „Orans", „Orante" bezeichnet man in der archäologischen Kunstsprache jene menschlichen Figuren der altchristlichen Kunst, welche in aufrechtstehender Stellung, mit ausgebreiteten und erhobenen Armen und mit aufwärts gerichtetem Blicke abgebildet sind (S. 115). Sie begegnen uns als Gemälde, Skulpturen, Graffiti und auf Goldgläsern, und zwar in auffallend großer Zahl und unter den Erzeugnissen aller Jahrhunderte der altchristlichen Kunstepoche. Die erste und allgemeine Bedeutung sagt ihr Name: es sind Darstellungen von betenden Personen. Daß sie, auch nicht in einer bestimmten Anzahl und ebenso wenig als der gute Hirte, Ornamente ohne jedwede Bedeutung seien, weist der Verf. gegen Schultze (Studien S. 89 und 179 f.) schlagend nach, indem er

(S. 121 f.) zeigt, daß er lauter Beispiele angefül
die mit der Sache, um die es sich handelt, in
Zusammenhange stehen, indem er Bachantinnen, .
tiden und Nymphen, Figuren freilich, die zuwei
Hände erheben, aber keine betenden Personen sin
„weibliche Oranten in der Antike“ angesehen wisse
Der Verf. findet es mit Recht auffallend, daß S
bloß an zwei Deckengemälden dekorative Oranten ge
hat und er meint und weist nach, daß nicht archäol
kritische Studien, sondern protestantisch-dogmatisch
eingenommenheit ihn zu diesem Resultate geführ

Was sind nun die Oranten? Zum Teil si
symbolische Darstellungen der Seele
Verstorbenen, die um Fürbitte flehen
die für uns bitten. Zum Beweise hiefür zäl
Verf. Denkmäler auf, welche darthun, daß die al
lichen Künstler zur symbolischen Darstellung der S
gleichviel, ob eines Mannes oder einer Frau, die
der weiblichen Oranten angewendet haben. Dies
deutung erhellt aus dem Zwecke, den die Katako
darstellungen überhaupt haben. Dieser ist aber ei
anderer, als ihn die spätern Bilder in den chris
Gotteshäusern haben und den schon Gregor d. G
den Worten bezeichnet: „Deshalb werden in den K
Gemälde angebracht, damit diejenigen, welche des
unkundig sind, an den Wänden sehend lesen, was
den Büchern nicht lesen können . . . ., und dam
des Lesens Unkundigen ein Mittel hätten, sich Ke
der Heiligen Schrift zu verschaffen“. Die Ku
wurden zur Feier des Gottesdiensts nur vori
gehend, ausnahmsweise benützt. „Die regelmä

gottesdienstlichen Versammlungen wurden bis zum 3. Jahrhundert in den geräumigen Sälen der reichen Patrizier abgehalten, so im Hause des Pudens, des Klemens, der Cäcilia, Lucina u. s. w., die wir später als Basiliken wiederfinden. Wie de Rossi darthut, wurden nur ausnahmsweise in jener Zeit in den Katakomben diese Versammlungen abgehalten; häufiger jedoch in den Zeiten der Verfolgungen des dritten und vierten Jahrhunderts. Selbst die Gedächtnistage der Martyrer wurden bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts gewöhnlich in den kleinen, oberirdischen Basiliken gefeiert. Die Künstler müssen also hier durch ganz andere Gedanken für die Ausschmückung geleitet worden sein und woher werden sie diese genommen haben? Le Blant, Manuel d'Epigraphie chrétienne Paris 1869, gibt nach dem Verf. die richtige Antwort hierauf: „Die alten Meister suchten bei der Kirche zu erfahren, was an einem Christengrabe dargestellt werden soll; sie suchten die Gedanken, welche in den liturgischen Gebeten, die am Sterbebett und am Grabe gesprochen wurden, zu erfassen und bildlich darzustellen. Demgemäß sei in diesen liturgischen Gebeten der Schlüssel zum Verständnis der Katakombenbilder zu suchen".

Ein zweiter Teil der Oranten sind symbolische Darstellungen der Kirche. Der Verf. führt Zeugnisse an, wornach man zu der Annahme berechtigt ist, daß schon in der ältesten Zeit die Vorstellung der Kirche als Braut oder als Mutter bekannt und gemeinverständlich gewesen ist und führt auch bildliche Wiedergaben dieser Anschauung auf, z. B. zwei Mosaiken von S. Sabina, welche die ecclesia ex circumcisione und ecclesia

ex gentibus vorstellen. Hochberühmt ist aber un
Archäologen besonders ein Bild in der sog. Sakra
kapelle von San Callisto, wo neben einem dreib
Tische, auf welchem ein kreuzweise gekerbtes Br
eine Schüssel mit einem Fische liegen, ein Ma
Linken steht, nur mit dem Pallium gekleidet, de
die Speisen seine Hände ausgebreitet hält; zur
steht eine Frau als Orante. De Rossi un
katholischen Archäologen sehen darin eine Dars
des hl. Meßopfers: Der Mann stellt den konsekrie
Priester vor, die Frau die Kirche. Nur Schultze
auch hier Opposition erheben zu müssen und zwar
tümlicher Weise wegen der Art der Bekleidun
Mannes, — das Pallium läßt nemlich den Obe
halb nackt, — die sich sonst mit keinem Beispiele b
lasse und die er als „leichtfertig und unziemlic
zeichnet. Er muß sich aber in ersterer Beziehung
lassen, daß er selbst in demselben Kapitel, in w
er diese Worte bringt, (Studien S. 27) ganz
gekleidete Gestalten, darunter sogar das Fragment
Christus, aufführe; ja bei einem Relief im L
spricht er von einem Manne, „der genau dieselbe Kl
trägt, wie die männliche Person auf unserm F
(er meint unsern Priester in S. Callisto).

Daß ein dritter Teil der Oranten endlich Bi
der hl. Jungfrau sind, geht unzweifelhaft daraus h
daß der Name „Maria" ihnen beigesetzt ist. D
besonders bei den Goldgläsern der Fall, deren
stehung Schultze ebenfalls in der Zeit möglichst
herabdatieren möchte. Sie sollen nach ihm au
Jahren 430—470 stammen, eine „Thesis, die n

image
not
available

image
not
available

ist, eine neue, „so genau als möglich" hergestellte Kopie vorgelegt (Taf. II. 1), und damit den besten und untrüglichsten Beweis geliefert, daß wir es hier mit einem Bilde von Mariä Verkündigung zu thun haben. Der erste Anblick schon erinnert uns an den Bericht der hl. Schrift: „und es kam der Engel zu ihr herein und sprach .... da sie das hörte, erschrack sie". Die Stellung der männlichen, weißgekleideten Gestalt ist die eines Kommenden; ihre Haltung, besonders der Gestus ihrer Rechten, kennzeichnet sie deutlich als sprechend. Die sitzende Frau schaut auf zu dem sprechenden Manne, „ihr Blick, ihre Mienen und die Haltung ihrer linken Hand sind ein ganz gelungener Ausdruck der Seelenstimmung, in der Maria sich bei der Botschaft des Engels befand". Der archäologische Wert dieses Bildes steht um so höher, als es spätestens schon der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, denn es bekundet eine vortreffliche Malweise und dramatische Lebendigkeit und das Kubikulum, in dem es sich befindet, gehört dem ältesten Teile der Priszilla-Katakombe an, welcher im ersten und zweiten Jahrhundert zu Begräbnissen benutzt wurde. Ob das vom Verf. zuerst aufgeführte und von allen Archäologen bisher außer Acht gelassene Bild in der Kallistus-Katakombe (Domitilla) ein Verkündigungsbild sei, möchten wir bezweifeln. Wir erblicken hier eine Frauengestalt mit Nimbus, die auf einem Stuhle mit hoher Rücklehne sitzt, während vor ihr drei ebenfalls mit dem Nimbus versehene, in Tunika und Pallium gekleidete Männer stehen, welche Engel sein sollen. Der Hinweis auf die Dreizahl der Engel als etwas „nichts Ungewöhnliches" ist nur

durch das einzige Beispiel von Maria Maggio
leuchtet; aber auch dieser Hinweis kann nicht stich
sein, da wir dort nicht drei, sondern vier Engel
Eine merkwürdige Darstellung und eine unzweif
Verkündigung Mariens dagegen sehen wir in der Sk
eines Sarkophages zu Ravenna, der dem Anfan
5. Jahrhunderts angehört und in seiner Ausführu
Erzählungen der Apokryphen zeigt, wornach der
zu Maria kam, als sie gerade damit beschäftigt
Purpur mittelst des Spinnrockens zu spinnen.

Einzig in der altchristlichen Kunst steht bis jet
Darstellung von Mariä Vermählung da, ein
in Puy-le-Dome, während wir von Mariä H
suchung ein Gemälde in der Katakombe des hl. P
tinus und eine Sarkophagskulptur in Ravenna h
Daß wir in letzterer nicht, wie Garrucci meint,
Vermählung Mariens haben, geht daraus hervor,
die Kleidung beider Personen dieselben als F
kennzeichnet.

„Auffallender Weise", meint der Verf., habe
altchristlichen Künstler das Ereignis der Ge
Christi in ganz wenigen Fällen dargestellt, und er
nur ein Gemälde (in der Katak. des hl. Sebastian
acht Skulpturen an. Allein er hat hier übersehen
diese Künstler vielfach die Darstellung der Geburt C
mit der der Erscheinung der Weisen vereinigt h
Es hatte dies offenbar seinen Grund darin, da
ersten Christen sorgfältig alles vermieden, was a
irdische Niedrigkeit des Heilandes hinweisen k
darum verbanden sie seine Geburt mit den fürs
Ehrenbezeugungen, die ihm die Magier aus fr

Landen erwiesen. Und in der That, während die Anbetung der Weisen eine der gewöhnlichen Darstellungen in den Katakomben durch die Maler der ersten Periode ist, finden wir auf den bis jetzt entdeckten Katakomben-Fresken die Geburt Christi für sich allein, ohne die hl. drei Könige, nicht, mit Ausnahme von dem oben angeführten Fresko in S. Sebastiano. Allein die Sarkophage des 4. und 5. Jahrhunderts betonen mehr die Geburt Christi, und dies geschieht besonders dadurch, daß zu der einfachen Gruppe, die nur aus Mutter und Kind samt den Magiern besteht, noch die bekannten zwei Tiere und die Hirten hinzukommen. Maria hat jetzt nicht mehr das Kind auf dem Schoße, sondern sie sitzt gewöhnlich wie ausruhend abseits, während das Kind eingewickelt in einem Wiegenkorbe oder in der Krippe liegt und von den beiden Tieren „angebetet" wird. Von der einen Seite kommen die Magier mit ihren Geschenken, während auf der andern Seite Maria mit einem nebenstehenden Hirten abgebildet ist, so daß auf diese Weise eigentlich zwei Vorgänge aus der Geburtsgeschichte des Herrn in eine Handlung verschmolzen sind. Um diese Doppeldarstellung der Geburt Christi und des Erscheinens der Magier noch augenfälliger zu machen, finden wir sogar Bilder, auf denen das göttliche Kind zweimal erscheint, z. B. auf einem Sarkophagdeckel im Lateran-Museum. Auf der einen Seite sitzt Maria und hält das bekleidete Kind auf dem Schooße; von Rechts kommen die Magier mit ihren Kamelen. Weiter rechts liegt dann das eingewickelte Kind auf der verhangenen Krippe oder es liegt in einem Wiegenkorbe unter einem Dache, von Ochs und Esel verehrt, dabei ein oder zwei Hirten mit der

Exomis (ärmelloses Unterkleid) bekleidet. Mit de
scheinen der beiden Tiere finden wir auch die A
weiter und weiter fortgerückt von dem Kinde un
selbst an ihrer Stelle unmittelbar vor das Kind
und ihr Vorkommen scheint uns darum gerade
charakteristische Kennzeichen dafür zu sein, daß der Ki
in erster Linie eine Geburt Christi und nich
Erscheinen der Magier darstellen wollte.

Die folgenden vier Kapitel unseres Buches beha
die zahlreichen Darstellungen der Anbetung
Weisen, von denen 14 Gemälde, 52 Skulpturen
5 Erzeugnisse des Kunsthandwerkes aufgeführt sind.
besonderem Interesse ist gleich das zuerst besprochen
mälde in St. Priszilla, das bis jetzt noch nicht verö
licht ist und vom Verf. durch eine getreue Kopie (Taf.
vorgelegt wird. Es soll nach den Eigentümlich
dieses Teils der Katakombe von S. Priszilla und
seiner Malweise der ersten Hälfte des zweiten Jahrhun
angehören und wäre sonach die erste von allen bis
bekannt gewordenen Darstellungen der Anbetung
Weisen. Auch von den folgenden vier Darstellungen
Liell Kopieen, nemlich von den Weisen in S. Dom
(erste Hälfte des dritten Jahrhunderts), in S. P
und Marcellinus (zweite Hälfte des 3. Jahrhund
in S. Thraso und Saturninus (aus derselben Zeit)
aus S. Kallisto (Ende des dritten oder Anfang des vi
Jahrhunderts). Bei Taf. IV, dem Bilde aus P
und Marcellinus, harmonieren aber Beschreibung
Bild, namentlich was das Gesicht der hl. Jungfrau
trifft, nicht gut und es hätte darnach, vorausgesetzt,
die Lithographie die Zeichnung richtig gegeben, auch

Verf. „seine eigene Kopie schlecht angesehen". Das 18. Kapitel gibt eine nähere Betrachtung der Weisen in ikonographischer Beziehung und untersucht, gestützt auf die bildlichen Darstellungen, ihre Heimat, ihr Königtum, ihre Dreizahl u. s. w.

In der dritten Gruppe werden „die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria ohne historischen Hintergrund" aufgeführt. Hochinteressant, besonders wegen seines hohen Alters, ist hier vor allem ein Bild in der Katakombe der hl. Priszilla, von welchem wir auch eine neue Abbildung (Taf. V.) erhalten. Wir sehen hier Maria mit dem göttlichen Kinde und links den Propheten Isaias, oben zwischen beiden aber einen Stern, eine Erklärung, welche heutzutage allgemeinen Anklang findet. Nur Schultze (Studien 189 und 190) glaubt hier „eine hl. Familie" sehen und das Bild der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuweisen zu müssen, muß sich aber ebenso viele Widersprüche, als er Sätze darüber schreibt, nachweisen lassen. Der Stil der Malerei, der Freskogrund, worauf es gemalt ist, und der Fundort verlegen das Bild noch in die apostolischen Zeiten. Es übertrifft, was technische Vollendung anlangt, selbst jene Malereien, die in dem ältesten Kubikulum von Domitilla ausgeführt sind, erweist sich also als ein Werk des Ausgangs des ersten oder Anfangs des zweiten Jahrhunderts. Eine genaue Untersuchung des Freskogrundes aber hat ergeben, daß man klar drei Mörtelschichten unterscheiden kann, daß also das Bild einen Untergrund nach den alten Regeln erhielt, wie sie noch die klassische Technik anwendete. Mit Stil und Technik steht in Einklang auch der Fundort. „De Rossi weist nach, daß dieses Bild

in dem Kömeterium der hl. Priszilla sich finde
der apostolischen Zeit seine Entstehung verdank
zwar, da sich deutlich zwei Anlagen, eine urspr
und eine spätere, unterscheiden lassen, in dem
Teile". Wir hätten hier also wohl das älteste
bild vor uns, das bisher entdeckt worden ist.

Die beiden Schlußkapitel behandeln die Bed
der Bilder der hl. Jungfrau in den Katakomben i
und dogmengeschichtlicher Beziehung. In ersterem
macht der Verf. einen Exkurs in das ästhetische
der christlichen Kunst und kommt hier, nachdem
Vorstellung, als hätte es eine Zeit gegeben, wo die
der Kirche die unverändert heidnische war, zurückge
auch auf die Raphael'schen Madonnen zu sp
einen Gegenstand, der unserm Thema ferne lieg
opponiert hier namentlich gegen die von Kep
vgl. histor-polit. Blätter Bd. 96, 1885 S. 100
machte Unterscheidung zwischen „religiösen Bilde
engern und strengern Sinne" und „religiösen
bildern im reinsten und heiligsten Sinne des Wo
und will die letztern überhaupt nicht als Bilder der
seligsten Jungfrau gelten lassen. „So lange e
Eine Mutter Gottes gibt, meint er, so lange is
nur Eine Art der Darstellung die richtige. Sind
gewisse Bilder nach Keppler keine religiösen Bild
engern und strengern Sinne, so hören sie dami
überhaupt Bilder der allerseligsten Jungfrau zu
Oder seit wann verehren wir im Hause eine an
Mutter Gottes als in der Kirche? Es ist überal
selbe jungfräuliche Mutter des Sohnes Got
Es gibt auch nur Einen Christus, wer aber in

Welt wollte behaupten, daß nur Eine Art der Darstellung desselben die richtige sei? Welche sollte es event. sein? Die des starren und steifen Byzantinismus oder die des Leonardo da Vinci in seinem Abendmahle? Wohin käme die christliche Kunst, wenn solche Sätze maßgebend würden! Der Verfasser lese doch seine eigene Beschreibung und betrachte seine eigenen Abbildungen der ältesten Madonnenbilder und schaue, ob Eine Art der Abbildung sei wie die andere! Er wird merkwürdiger Weise finden, wie ungemein ähnlich in seiner Auffassung gerade das älteste bisher bekannte Madonnenbild — die hl. Jungfrau mit Isaias in S. Priszilla — den Raphael'schen Madonnen ist.

Mit gleichem Feuereifer perhorresziert der Verf. die nackten Christuskinder (S. 373—75). Aber hatte er denn, als er das scharfe Wort schrieb: „es heiße den menschgewordenen Sohn Gottes entehren, wenn man ihn als nacktes Kind darstelle" vergessen, daß auf dem von ihm selbst kopierten ältesten bisher bekannten Muttergottesbild in der Katakombe der hl. Priszilla nicht bloß das Christuskind vollständig nackt erscheint, sondern auch die hl. Jungfrau entblößte Arme zeigt? Das ganze betr. Kapitel ist ohne Zweifel das unbefriedigendste und unnötigste des ganzen Buches, durchwoben von unreifen, unvergohrenen Anschauungen und teilweise exorbitanten Behauptungen.

Eisenharz. Detzel.

Theologische Quartalschrif

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linsenm
D. Funk, D. Schanz und D. Keppler,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1888.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Exegetisch-kritische Beleuchtung von Apok. 22, 14 und

Von Prof. Dr. Rückert in Freiburg.

I.

Wie stellt sich Apok. 22, 14 zu 15? Wie ist in
14 zu lesen? Was ist der präzise Sinn der Meta
κύνες? Wie stellt sie sich zu den andern Gliedern
Verses 15? Solche Fragen drängen sich dem Leser be
Verse auf, und die Exegeten geben zum Teil keinen,
Teil sich widersprechenden Bescheid. Es scheint also
eingehendere Untersuchung der Sache angezeigt und
rechtfertigt.

Die Veranlassung zu unserm Unternehmen, Apok.
14 und 15 exegetisch-kritisch zu beleuchten, gab m
in dieser Zeitschrift (1886/87) veröffentlichte Untersuch
„über die Begriffe παρθένος und ἀπαρχή in Apok. 14, 4
Die Worte οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν

nötigten unter anderm auch die Metapher κύνες (22, 15) fest im Auge zu behalten. Denn es ist Thatsache, daß die praktische Theologie in Homilie und Katechese von jenen παρθένοι zu diesen κύνες überzuspringen pflegt — als zu dem diametralen Gegensatz der παρθένοι. Wie sie durch 14, 4 a ermutigt, so sucht sie durch 22, 15 a zu schrecken. Wie sie dort eine bestimmte Tugend empfiehlt, so warnt sie hier vor dem entgegenstehenden Laster, und thut dies in besonders wirksamer Weise. Denn die gottliebende Seele kennt nichts Beglückenderes als die jenseitige Auszeichnung des unmittelbaren Gefolges Christi und nichts Entsetzlicheres als den ewigen Ausschluß von der die himmlischen Freuden symbolisierenden hl. Stadt des neuen Jerusalem (22, 15 und 21, 2, 10). Ist nun der Gegensatz, welcher dem Verkündiger des göttlichen Wortes selbstverständlich erscheint, auch wissenschaftlich erweisbar? Ergeben sich die Begriffe der faktischen Antithese dadurch, daß man παρθένοι eigentlich, κύνες dagegen uneigentlich — und zwar nach occidentalischem Brauche deutet, oder, was sicher konzinner ist, dadurch, daß beide Schriftworte bildlich genommen werden und bei κύνες die Eigenart des Tierlebens im Orient den Ausschlag gibt? Wir glauben um so unbedenklicher letzteres annehmen zu können, als wir in genannter Abhandlung den metaphorischen Gebrauch von παρθένοι aus dem näheren und entfernteren Kontext und der Geschichte der Exegese nachgewiesen haben. Παρθένοι bedeutet alle Reinen und Heiligen, die den guten Kampf gekämpft haben und nun dem Lamme folgen, wohin es geht: bedeuten die κύνες als Gegensatz analog alle Unreinen und Unheiligen, die in Ewigkeit vom Throne Gottes und

des Lammes verstoßen werden (22, 3), weil s
Tugendkampfe sich als Feige erwiesen haben? Wir gl
diese Frage bejahen zu sollen, müssen aber zum B
οἱ κύνες nicht nur für sich, sondern auch als integrier
Teil der Verse 22, 14 und 15, ja als Glied der g
Enthüllung des Johannes, betrachten, nach der im L
herrschenden oder vielmehr nicht herrschenden Mimi
Hundes ausschauen und die lautgewordenen Ans
der Exegeten heranziehen.

Gehen wir vom Worte *κύων* aus, so interessier
allem dessen biblischer Gebrauch. Dasselbe s
sich im eigentlichen und übertragenen S
Auch die eigentlichen Parallelstellen müssen in Bet
gezogen werden, trotzdem es sich in *κύνες* evident
eine Metapher handelt. Der eigentümliche Sinn
Metapher ist immer der eigentlichen Bedeutung des W
entnommen. Es steht aber *κύων* im eigentli
Sinne in den Stellen: Exod. 11, 7 und 22, 31; R
7, 5; I (III) Kg. 14, 11; 16, 4; 21, 19, 23 und
22, 38; II (IV) Kg. 9, 10 und 9, 36; Job 30,
Ps. 59 (58) 7 und 15; Ps. 68 (67), 24; Prov.
11 und 17; 7, 22 (Vari.; Vulg. agnus lascivie
Pred. 9, 4; Jes. 66, 3; Jer. 15, 3; Judith 11,
und Sirac. 13, 22. Dazu kommen die zwei neutestam
lichen Stellen Luk. 16, 21 und 2 Petr. 2, 22 (cf. P
26, 11). Im übertragenen Sinne steht das W
unbestreitbar: Deut. 23, 18; I Sam. (I Kg.) 17,
und 24, 15; ferner II Sam. (II Kg.) 3, 8; 9, 8;
9 und II (IV) Kg. 8, 13; auch Jes. 56, 10 und
und Ps. 22 (21) 17 und 21. Das Neue Testament
braucht *κύων*, abgesehen von Apok. 22, 15, nur n

Mt. 7, 6 und Phil. 3, 2 metaphorisch. Doch darf daneben das Diminutiv *κυνάριον* nicht übersehen werden, das Mt. 15, 26 und 27 (cf. Mc. 7, 27 und 28) im übertragenen Sinne steht.

In allen diesen Stellen treffen wir den Hund bloß zweimal (Job 30, 1 und Jes. 56, 10) als Hirtenhund, in welcher Eigenschaft er seine Schuldigkeit entweder thut oder unterläßt (Jes. 56, 10). In den andern Fällen ist es der Dorf- oder Stadthund, beim kananäischen Weibe vielleicht auch der Haushund (Mt. 15, 27 *ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν*). Den Jagdhund, über dessen Fehler (*κακίαι* 5, 62) und Tugenden (*ἀρεταί* 5, 57 Onomastikon) Pollux so ausführlich ist, kennt die Bibel nicht. Dabei ist vom toten (I Sam. 24, 15; II Sam. 9, 8 und 16, 9) und lebendigen (Pred. 9, 4) Hund die Rede, vom ganzen und von einzelnen Körperteilen, Kopf (II Sam. 3, 8), Zunge (Ps. 68, 24) und Ohr (Prov. 26, 17).

Mit der Vorstellung des Hundes verbindet sich in erster Reihe der Begriff des Unreinen, Unheiligen Greuelhaften, auch Ekelhaften; Exod. 22, 31 und Sirac. 13, 22 (Var.), ferner Mt. 7, 6a (nicht in der Anwendung) und Mt. 15, 26, 27 (cf. Mc. 7, 27, 28) steht daher der *κύων* in schroffem Gegensatz zu dem *ἅγιος*. Ihn sieht man Prov. 26, 11 und 2 Petr. 2, 22 zu seinem eigenen Gespieenen zurückkehren. Mit Geier und Wolf (Jer. 15, 3) oder Hyäne (Sirac. 13, 12) teilt er sich in die Rolle des Abdeckers und „schleift“ im Wettstreit, ja im Kampfe mit der Hyäne Gefallenes „fort“ (Jer. 15, 3; Sirac. 13, 12), um es aber in keiner Grube, sondern im eigenen Magen zu bergen. Der unreine

Vierfüßler, der auf Tatzen geht (Lev. 11, 27), wir
Greuel (*βδέλυγμα ποιῶν* Apok. 21, 27) und Greuel
wenn er als Werkzeug eines Gottesgerichtes Me
blut leckt (I Kg. 14, 11; 22, 38; Jes. 68, 24 cf
16, 21 — nicht, wie Ebrard will, „zur Steigerun
Leidens des Lazarus", zu Apok. 22, 15) und Me
fleisch frißt (I Kg. 14, 11; 16, 4; 21, 23, 24; I
9, 10 und 9, 36). Die Bibel, welche das Deriva
κυνικός nicht kennt, scheint an dessen Stelle *ἐβδελυ*
(cf. Apok. 21, 8) zu schreiben. Fast ein Viertel
aller Parallelen handelt von diesem Greuel am
Menschenleibe. Er thut so gelegentlich (I Kg. 22
aber vor aller Augen, was sonst der lichtscheuen un
der Nähe der Menschen verscheuchten Hyäne eigen

Mit dieser ersten Vorstellung des Unreinen un
heiligen verbindet sich als zweite die des Aerml
und Erbärmlichen, des Elends und der Not.
gutes Fünftel (6/34) der Stellen weist dies aus.
56, 11 scheinen „die Hunde freßgierig" (Hebr.) und
Sättigung zu kennen". So wenig sie aber in
Nahrung wählerisch sind, so selten ist ihnen Sätt
beschieden. „Hunger leiden wie Hunde" ist nach Ps.
und 15 (Vulg.) sprichwörtlich. Die Feinde D
(Ps. 59, 1) sollen „umherschweifen nach Speise und
gesättigt zu sein übernachten" (V. 17; Vulg. hat
murare). In der Stadt sollen sie obdachlosen H
gleich umherschweifen (V. 7 und 15 circuire civita
sobald der Herr sich gegen sie erhebt und zu G
Jakobs seine Stärke und Barmherzigkeit offenbart".
der Wiege bis zum Grab ist das irdische Leben Ja
und Elend. Dennoch, meint der Prediger, sei die Ne

dieses elenden Lebens der Ungewißheit im Bereiche des Todes vorzuziehen. Dies bedeutet sein Spruch (9, 4): „Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe". Es ist ein „Hundeleben", aber bei den düstern Vorstellungen der vorchristlichen Welt vom Jenseits dem Zustande, der auf den Heldentod folgt, vorzuziehen (toter Löwe). Hier steht der Hund für das Abstraktum Elend, in der Antithese Sirac. 13, 22 endlich stehen sich der Hund und der Arme gegenüber: „Welche Eintracht ist zwischen Hyäne und Hund, welche Eintracht zwischen Reich und Arm?" Doch ist zu wissen, daß es dem Siraciden weniger auf die verglichenen Gegenstände als auf den Vergleichungspunkt ankommt, welcher in der Zwietracht liegt (cf. Prov. 26, 11 tert. comp. Wiederholung).

Neben dieser ersten und zweiten ist nur noch eine dritte Vorstellung erweisbar, die böslicher Laune (Prov. 26, 17, wenn am Ohr gefaßt) und aggressiven Vorgehens gegen den Wehrlosen. Die üble Laune des Dorf- und Stadthundes kommt zunächst von seiner halb wilden Natur und angebornen Scheu vor trautem Verkehr mit den Menschen, sie wird noch gesteigert durch sein Entbehren, durch das Knurren des Magens (Ps. 59, 17, Vulg. murmurare). Seine Bissigkeit zeigt er nicht leicht, wenn er allein steht; da ist er feig, bleibt liegen, schlummert, träumt (Jes. 56, 10). Es müssen ganze Rudel sein, ehe sie dem Menschen lästig werden. In größerer Zahl bellen (Judith. 11, 15; Jes. 56, 10), ja heulen (Ps. 59, 7 und 15, nicht Vulg.) die Kläffer (Exod. 11, 7 Vulg.) wider den Passanten. Da scheint es, als wollten die Bösewichte (Ps. 22, 17) ihn umzingeln; da greift er nach Stein und Stecken (I Sam.

17, 43) um sich der Gesellschaft zu erwehren. S
der Angefallene wohl einmal: „Rette vom Hunde
de manu canis) mein Leben (Ps. 22, 21, Vulg. u

Ob die hl. Schrift auch etwas von der hü
Geilheit oder Unkeuschheit weiß, welche unsern m
occidentalischen Sprachen so geläufig ist? Wir st
in Abrede. Dafür spräche bloß eine Varian
Prov. 7, 22): „Er (der Jüngling) folgt ihr (de
brecherin cf. 7, 17) nach wie ein Stier, der zur S
bank geführt wird, und wie ein Hund". Pass
hat die Vulgata: „wie ein übermütiges Lamm"
lasciviens). Denn nach 7, 14 cf. 22 ist der J
von der Verführerin zum fröhlichen Gastmahl eines
opfers eingeladen. In Wirklichkeit ist er aber selbe
oder Lamm (nicht Hund), das geschlachtet und auf
wird. Es gibt sogar noch eine dritte Lesart: „w
Stier zur Schlachtung kommt und wie in Fess
(statt Hund). Gewiß eine sehr unsichere Stütze fü
fragliche Annahme! Mit der Hauptstelle (Deut. 2
aber, die man gewöhnlich zum Beweise anführt, i
genötigt jenseits des sichern Bodens des Wortsinn
der Mehrdeutigkeit einer Metapher anzuklopfen.
lange Prüfung sollen hier Machtsprüche aus der Ve
heit helfen. Der herrschenden Behauptung, in Deut.
decke sich *κύων* mit *μαλακός* (cf. 1 Kor. 6, 9),
Hengstenbergs (zu Apok. 22, 15) Ansicht ebenbürt
Seite: „V Mos. 23, 18 ist der Hund nur Bezei
schmutziger Niederträchtigkeit, es ist die Gattung f
V. 17 genannte Art der Weichlinge". Daß noch
Auffassungen bestehen, zeigt Heinrichs (Edit. Copp
zu Apok. 22, 15) Bemerkung: *κύνες* erant in

omnes qui extra ecclesiam Judaicam degebant Israelitisque damna et noxas inferre gestiebant. Beweis soll Jes. 22, 21, Deut. 23, 18 und Mt. 7, 6 sein, drei Stellen, von denen nur die erste etwas für sich hat, sofern nämlich nach der historischen Deutung des messianischen Psalms Davids Feinde (κύνες) Heiden sind. Dazu kommen rabbinische Sprüche, wie: Quis canis? Qui non circumcisus est. Wir konnten noch nie begreifen, warum Deut. 23, 18 pretium canis etwas Präziseres bezeichnen müsse als unwürdigen Lohn oder Lohn für Unwürdiges, Gemeines. „Das Haus des Herrn ist heilig; darum wirst du nicht den Lohn einer Hure dahin bringen noch (überhaupt) den Preis für entwürdigendes Thun oder entbehrenden Gewinn gleichviel welcher Art“. Warum soll die Metapher canis, falls die Deutung sich richtiger im Bereiche des Speziellen ergeht, nicht eher den scortator als den mollis bezeichnen, da doch in V. 17 (der in V. 18 nachklingt) nicht der letztere, sondern der erstere genannt ist? Warum soll die Metapher nicht ebenso gut den fornicarius und adulter, nicht ebenso gut den fur, avarus und rapax (1 Kor. 6, 10) bedeuten? In V. 18 a (merces prostibuli) ist des Gewinnes von meretrix und scortator (aus V. 17), in V. 18 b (pretium canis) jedes andern entwürdigenden Erwerbes gedacht. Nur bei dieser generellen Deutung von V. 18 b entgeht die Exegese dem Vorwurf willkürlicher Annahmen. Führt aber die Exegese bei Deut., 23, 18 am richtigsten eine allgemeine Sprache, und tritt Prov. 7, 2, wie wir gesehen haben, an Stelle des Hundes richtiger das Lamm, so wird die Beobachtung „hündischer Geilheit“ nicht wissenschaftlich der Bibel entnommen, sondern unberechtigt

in dieselbe eingetragen. Denn andere Andeutun
diesem Sinne lassen sich aus der hl. Schrift nid
bringen.

Daß die Bibel der Mimik des Hundes (und
zunächst des Dorf- oder Stadthundes) nur die
drei Züge entnommen hat, wird des weitern noch
den metaphorischen Gebrauch von κύων be
Keine einzige derartige Stelle drängt zur An
daß κύων natürliche oder widernatürliche Unk
heit symbolisiere, vielmehr läßt sich dessen übert
Bedeutung jedesmal auf einen höheren oder geri
Grad von Gemeinheit, Erbärmlichkeit oder
heit zurückführen.

Wie Deut. 23, 18 auf den Grundbegriff der G
heit zurückweist, so I Sam. 17, 43 auf den der Er
lichkeit. „Bin ich denn ein Hund, daß du mit
Stecken zu mir kommst, rief der Philister dem
zu und fluchte ihm bei seinem Gotte". Es ist, al
er gerufen: Ist ein gewappneter Riese ein so erl
licher Wicht, daß man ihm mit einem Steck
gegentritt? Er wird dem Hirtenknaben David den
zeigen. Auf den gleichen Grundbegriff ist I Sam.
zurückzuführen. „David sollte Sauls Unheil suchen"
Der Zipfel von Sauls Oberkleid in Davids Ha
weist, daß da nicht gilt: „Von Frevlern kommt F
Er hätte sonst seinen Feind nicht ziehen lassen ohn
an ihn zu legen (13, 14, 20). Wem jagt also de
von Israel nach, wenn er David verfolgt? „Eine
Hund, einem Floh" (15). Es ist, als sagte er:
nichtigen Hirngespinst, einem erbärm
Wahngebilde. Der Zipfel von Sauls Oberkl

weist, daß „nichts Böses in Davids Hand ist und kein Verbrechen, und daß er nicht gesündigt hat wider den König“ (12). II Sam. 3, 8 ergrimmt Abner sehr über Isboseth, der ihm Vorhalt gemacht hat wegen eines Weibes. Bis jetzt war er die rechte Hand des Sohnes Sauls gewesen, der Führer Israels gegen Juda (10). „Bin ich denn ein Hundskopf“, fragt er zornig, „der es mit Juda hält“? Der Sinn ist: „Bin ich denn der geringfügigste, wertloseste unter deinen Leuten, einer, nach dem du nichts zu fragen brauchst“? Du sollst erfahren, wer ich bin. Fortan helfe ich den Thron Davids über Israel und Juda errichten von Dan bis Beerseba (10). II Sam. 9, 8 hat David dem lahmen Deszendenten Sauls Mephiboseth alles Feld Sauls zurückgestellt und ihn zu seinem ständigen Tischgenossen gemacht. Allerunterthänigst spricht der Prinz von königlichem Geblüte: „Was ist dein Knecht, daß du blickst nach dem toten Hunde, wie ich bin“? Er will sagen: ich bin solcher Gnaden unwürdig und passe als Lahmer nicht an die königliche Tafel.

Nicht etwa die Geringfügigkeit oder Unwürdigkeit (wie II Sam. 3, 8 und 9, 8), sondern die Nichtswürdigkeit ist ausgedrückt, wenn Abisai (II Sam. 16, 9) von Simei, der aus Bahurim kommt und unter Fluchen Steine nach dem König wirft, sagt: „Warum soll dieser tote Hund meinem Herrn, dem König fluchen? Laß mich doch hinübergehen und ihm den Kopf abhauen“. Dasselbe gilt von Jobs Klage (30, 1): „Nun brechen über mich ein, deren Väter ich nicht gewürdigt hätte, daß sie den Hunden meiner Herde beigesellt wurden“. Dagegen spricht Hasael seine Unwürdigkeit vor Gott

aus, nachdem ihm Elisa mitgeteilt, was ihm t
gezeigt hat, nämlich daß er König Syriens wer
als solcher Israel sehr wehe thun werde. E
„Was ist dein Knecht, der Hund, daß er solch
Dinge thun sollte“ (II Kg. 8, 13)! Der Gedi
Elend und Not liegt bekanntlich dem Spruche P
zu Grunde.

Dagegen erklärt sich aus der Bosheit,
fährlichkeit des Hundes die Zusammenstellu
22, 21): „Rette vom Schwerte meine Seel
Hunde mein Leben“, sowie die Klage (Ps. 2
„Hunde umgeben mich, der Bösewichte Rotte 1
mich“. „Bösewichte“ im Sinne von „Feinde“
(Phil. 3, 18) sind auch die Hunde Phil. 3, 2.
zeichnet hier der Apostel nicht die Heiden,
eine Anzahl irdisch gesinnter Christen (*πολλοὶ γὰρ*
πατοῦσιν), deren Gott der Bauch ist und die sic
Schande rühmen, deren Ende aber auch Verderb
wird (3, 18, 19).

Ebensowenig meint Christus (Mt. 7, 6 a) die H
wenn er sagt: „Gebet das Heilige nicht den Hunde
werfet die Perlen nicht den Schweinen vor, welche (le
jene in den Kot treten, dann noch sich umkehren u
zerreißen könnten. Vielmehr empfiehlt der Erlöser
heit im Eifer für Gottes Ehre (speziell Pastoralkl
weises Zurückhalten mit dem Vorlegen der himn
Wahrheiten und Gnaden, damit das Heilige ni
heiligt werde und statt zu heiligen und zu besser
die Verantwortung steigere. Dem „Heiligen“
über sind „die Hunde“ zunächst allgemein das kon
torische Gegenteil die „Unheiligen“. Fragt man

nach dem sündhaften Gebahren dieser Unheiligen, so verweist ihre Zusammenstellung mit Schweinen im zweiten Gliede des Parallelismus auf keine Spezialität von Lastern, sondern allgemein auf eine bestimmte Breite der Lasterhaftigkeit; denn dem Schweine ist die Unsauberkeit so eigen, daß es sich nicht im Wasser, sondern im Kote wäscht (2 Petr. 2, 22). Lenkt somit die Korresponsion von Hund und Schwein im Parallelismus membrorum direkt vom speziellen Gedanken an die Unkeuschheit ab, so führt andererseits der unzweideutige Wortsinn (in Mt. 7, 6 b) klar auch jene, welche der göttlichen Wahrheit widerstreben. Dieses sind praktisch die *ἐργάται τῆς κακίας* von Luc. 13, 27 und die *κακοὶ ἐργάται* von Phil. 3, 2 und Ps. 22, 17, theoretisch die *ἀσεβεῖς* von Röm. 5, 6. Schon Chrysostomus bemerkt (Hom. 23) zu Mt. 7, 6: *Κύνας ἐνταῦθα τοὺς μὲν ἀσεβείᾳ ζῶντας εἶναι.* Solche werden einmal den Richterspruch hören: *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες.*

In den zwei Versen Jes. 56, 10 und 11 symbolisieren die Hunde — „Hirten, die nicht aufzumerken wissen und von denen jeder nach seinem Wege der Habsucht abweicht" (11). Ihr Stummsein, Herumliegen, Schlummern, Träumen ist daher nichts anderes als eine bilderreiche Schilderung von träger Pflichtvergessenheit, ihre unersättliche Freßgier ein anderer Ausdruck für selbstsüchtige Ausnützung der Unschuld und Unwissenheit (cf. Mt. 23, 14). Die Metapher *κυνάριον* (Mt. 15, 26, 27) endlich steht im Gegensatz zu *τέκνα* und bezeichnet so im Gegensatz zu den eigenen Leuten die fremden, ja unter den fremden die fremdesten, Leute, die man nur dann zu den Seinigen zählen möchte, wann man die Hunde zu seinen Hausan-

gehörigen rechnen dürfte. Der Sache nach sind e
Heiden. Durch die Sendung des Heilandes nahm
sich in erster Reihe Israels an (Luc. 1, 54; Mt. 15
und erst in zweiter Reihe der Völkerwelt; daher
paulinische Ἰουδαίῳ πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Röm. 1,
2, 9, 10). Das Diminutiv bezeichnet also gleich
Stammwort etwas an sich und aus legalen Grü
Geringschätziges, Verächtliches, Unreines, zu dem
nicht in engere Beziehung tritt.

Ein Rückblick auf die verschiedenen Bedeutu
der Metapher κύων zeigt, daß das Wort in de
Schrift nirgends eine Vortrefflichkeit oder Tugend
ἀρεταί b. Pollux 5, 57) bezeichnet; Jes. 56, 10 erw
Wachsamkeit. Es sind lauter Mängel, die der Eig
des Hirtenhundes (Jes. 56, 10, 11) oder des herren
Dorf- und Stadthundes (Deut. 23, 18; I Sam. 17,
24, 15; II Sam. 3, 8; 9, 8; 16, 9; Job. 30, 1
Kg. 8, 13; Pred. 9, 4; Ps. 22, 17, 21; Phil.
Mt. 7, 6 und 15, 27, 28) entnommen sind. Auf
Grundbegriff der Gemeinheit gehen evident Deut. 23
Mt. 7, 6* und 15, 27, 28 zurück; auf den Grundb
der Bosheit: Ps. 22, 17 und Phil. 3, 2; auf
Grundbegriff des Jammervollen, Erbärmli
I Sam. 17, 43; 24, 15 (Nichtigkeit); II Sam.
und Job. 30, 1 (Geringfügigkeit); II Sam. 9, 8
II Kg. 8, 13 (Unwürdigkeit); II Sam. 16, 9 (N
würdigkeit) und Pred. 9, 4 (Elend). So sehr
letzterer Grundzug vorwiegt, so wenig wird der gesch
licher Ausschreitung behufs der Deutung der Met
κύων postuliert.

Diesen Befund aus dem eigentlichen und

[redacted]

eigentlichen Gebrauch von κύων bestätigt auch der Eindruck, den der Hund im Oriente auf den Beobachter macht, und der bei der Stabilität aller Verhältnisse des Orientes zu einem Rückschluße auf die ältesten Zeiten berechtigt.

Nach unserer eigenen Erfahrung in Kleinasien, Syrien, Aegypten und Tunesien — begegnet der Reisende im Orient dermalen nur Dorf- oder Stadthunden und Hirtenhunden, ganz so wie auch der Bibelkenner nur diesen beiden Arten begegnet. Der Hund hat das Unglück, bei den Söhnen Ismaels wie bei den Söhnen Jakobs für unrein zu gelten. Daher bleiben seine guten Anlagen im ganzen unverwertet, während den schlimmen (cf. Pollux 5, 62 und 63) ein Zügel der Dressur fast niemals wehrt.

Gerade die Hirtenhunde, die allein im Dienste des Orientalen erscheinen, haben die größten Unarten an sich. Weitentfernt auf öder Trift eine stumme Rolle zu spielen, lärmen sie Tag und Nacht. Aus weiter Ferne rasen sie der Karawane entgegen und auf weite Distanzen verfolgen sie dieselbe. Der Reisende erwehrt sich ihrer unheimlichen Zudringlichkeit durch den Stecken, der ihm als Geißel dient, oder durch Steine, die er zeitig am Wege aufgelesen hat.

Nähert man sich einem Dorf oder einer Stadt, so ist das erste Zeichen von Leben hinter der Kaktushecke, welche dem Dorfe als Wall dient, oder hinter der ruinösen Stadtmauer — das Gebelfer ungezählter Hunde; so vielstimmig hört man es nur wieder in stiller Nacht. Doch gibt niemand etwas darauf. Der Dorf- und Stadthund zieht sich scheu und feig vor dem Menschen

zurück. Er schnappt nur nach dem Fuß, der
tritt, und nach der Hand, die ihn im Mutwillen
nimmt oder sonst zu quälen sucht. Die ver
Araberin und der greise halbnackte Bettler bückt
Steinen, wenn sein Weg an einer Stelle vorü
an der sich Hunde heimisch fühlen, und ist sich
er nicht belästigt wird. Daß jemand gebissen wird
höchst selten vor. Die Furcht vor Hundswut un
Uebertragung durch den Biß kennt der Orienta
Kann man doch gedruckt lesen (cf. E. W. Schul
ins gel. Land 1853 S. 195), daß die Hunds
Orient nicht vorkommt (d. h. fast unbekannt ist).
falls aber darf diese höchst seltene Krankheit nic
schon geschah (cf. Alzaser zu Apok. 22, 15), als l
Gesichtspunkt in die Bibel eingetragen und exegeti
wendet werden wollen. Thatsache ist nebenbei no
diese Art Hunde in den Dörfern lauter und ung
auftritt und ihre angestammte Wolfsnatur deutlich
rät als in den Städten.

Der aggressive Zug ihres Wesens ist de
der dem Fremden auffällt und über dessen Ernst
vergewissert, — aber es ist nicht der kennzeichne
Dieser besteht in der kümmerlichen, ärmlichen, ek
Art ihr Leben zu fristen. Dabei erregt wieder die
mit ihrem Anhang nimmersatter Jungen vor dem
das Mitgefühl, so daß man meinen könnte, ein
und Spätere behandeln von diesem Gesichtspu
das Wort κύων als weiblich (εἶναι τὰς κύνας ἀ
κτλ. 5, 63). Immer schmutzig, oft nur halb
hungrig, durstig liegt sie abseits vom Weg im
der Glut der Sonne ausgesetzt. Mit den Abfäll

aus den Häusern geworfen werden, mit den Kadavern, die in Straßenwinkeln auf Schutthäufen zu finden sind, mitunter auch durch den Versuch in Küche oder Verkaufsbude zu stehlen — trachtet sie ihren Hunger zu stillen. Für ihren Durst stellt der Moslim mitleidig ein Gefäß mit Wasser vor die Thüre, da das Wasser in der Regel aus tiefen Zisternen oder Ziehbrunnen geschöpft wird. Um ihr elendes Auskommen muß sie daneben mit ihresgleichen oft noch blutige Kämpfe ausfechten. Ihr gleicht am meisten das Fellachenweib, welches mit seinem nackten Säugling auf einem Schutthaufen oder auf einer Haustreppe übernachtet. Sie symbolisiert am treffendsten das Elend des ärmsten Proletariats. Wirklich bezeichnet auch das im Orient so geläufige Schimpfwort Kelb (Hund) nichts als — Elender; das Schimpfwort des Fanatikers ist Chanzir (Schwein).

Es liegt auf der Hand, daß sich im Orient angesichts des Hundes die Vorstellung des Unheiligen, Abscheulichen fast gewaltsam aufdrängt, wenn der Unterschied von reinen und unreinen Tieren, von reiner und unreiner Speise, von Dingen, die durch zufällige Berührung verunreinigen und nicht verunreinigen, als obligatorisch angesehen wird. Ebenso selbstverständlich ist, daß jemand, der diesen Unterschied für aufgehoben oder gleichgiltig hält, einen solchen Eindruck kaum erfährt. Es bemächtigt sich also, konkret gesprochen, dort des Juden eine Nebenvorstellung, die dem Christen als solchem mehr oder weniger fremd bleibt. Dürfen wir dieselbe auch beim Apokalyptiker suchen, ohne ihn des Judaismus und Antipaulinismus (cf. Volkmar, Kommentar zur Offenbg. d. Joh. S. 25 ff.) zu zeihen? Johannes war sie von

Hause aus eigen, und er war in seiner Eigensch
Jünger Jesu nicht verpflichtet sich derselben zu entsch
Am Ende wäre es ihm unmöglich gewesen dies zu
Jene Nebenvorstellung hat also die Präsumption fü
Wirklich ist leicht erweisbar und auch allgemein aner
daß der Apokalyptiker Sprache und Farben zu de
gewordenen Revelation dem Alten Testament zu
lehnen beliebt.

Wird sonach heute noch die Vorstellung des
heiligen und Unreinen im Fremden erweckt, zumal
er auf dem Standpunkt des Mosaismus steht, so s
dagegen die persönliche Wahrnehmung des Pilgers
aus nicht dafür, daß der Hund ein bezeichnendes Bil
Unverschämtheit und Unkeuschheit abgebe. Der Fr
sieht den Hund nur auf der Suche nach Beute oder
schläfrig, träumend zusammengeringelt in seinem Ve
liegen. Der orientalische Stadthund lebt recht eige
nur bei Nacht, was ganz zu seiner halbwilden N
zu seinem fuchsähnlichen Aussehen, zu seinem scheuen,
freundlichen Wesen paßt. Eine Verschiedenheit der
gibt es nicht. Es sind lauter Tiere mittlerer Größe
Stärke, langgestreckt, spitzohrig, kurzhaarig, rötlich ge
Daß sie sich besonders zur Nachtzeit wohl fühlen, bes
unter andern E. W. Schultz (Reise in d. gel. Land S.
der berichtet: „Bei Tag sucht man sie weniger; da h
sie sich still und verkriechen sich in ihre Winkel. . .
Nachts aber ziehen sie haufenweise durch die St
und des Bellens ist kein Ende, so daß man vielfa
Schlafe gestört wird". In all dem liegt zugleich
Korrektiv zu Raumers (Palast. S. 105) Verwe
des orientalischen Hundes unter die Haustiere;

könnte bloß nach Analogie der Sperlinge gesagt werden. Andere behaupten richtiger: „Die Hunde im Morgenlande waren und sind keine Haustiere“ (Ebrard zu Apok. 22, 15). Wären es wirkliche Haustiere, so wäre sicherlich ihr ganzes Gebahren das unserer Hunde.

Beachtenswert bleibt, daß auch das griechische Altertum im Hunde keinen Typus geschlechtlicher Ausschweifung erblickt.

Treten wir nun mit dem bisherigen Ergebnis unserer Untersuchung über die der biblischen Diktion eigenen und bei den hl. Autoren nachweisbaren Züge aus der orientalischen Eigenart der Hunde an Apok. 22, 15 heran. In Betreff der Frage nach dem strikten Sinn der Metapher *κύνες* durfte da von vornherein ein Negatives feststehen, nämlich daß an keinerlei natürliche oder widernatürliche Unzucht zu denken ist. Oder sollte wirklich hier eine tierische Eigentümlichkeit verwertet sein, die im Orient nicht bemerkbar ist und an keiner andern Stelle des Alten und Neuen Testamentes nachgewiesen werden kann? Führt diese Annahme nicht zu einer Art Tautologie, sofern das Kapitel der Unkeuschheit in seinem ganzen Umfang gleich nachher durch *οἱ πόρνοι* (Vulg. impudici) vertreten ist? Als Antwort genüge die Thatsache, daß außer Eichhorn (zu Apok. 22, 15) und Ewald II kaum ein anderer Vertreter der wissenschaftlichen Exegese die Metapher in der populären occidentalischen Weise faßt. Ewald denkt an „die der ärgsten Unkeuschheit fähigen“, Eichhorn sagt: *οἱ κύνες* sunt iidem qui alibi (Deut. 23, 18) vocantur *μαλακοί*, Apoc. 21, 8 *ἐβδελυγμένοι*. Dieser wird aber bereits von de Wette und Düsterdieck bekämpft (*μαλακός*, 1 Kor. 6,9, hier „wohl zu speziell“).

Ebenso sicher scheint ein Anderes zu sein, nä
daß die Vorstellung des Aermlichen und
bärmlichen, des Elends und der Not von Apok. 2:
ausgeschlossen ist. Dafür bürgt das schreckliche
(draußen bleiben!), das der ewige Entgelter (22,
keinen Erbarmenswerten oder auch nur Erbärmli
sondern nur grimmigen Feinden der guten Sache zu
In dieser Form erfüllt sich die Prolepse von Apok. 11
„Die Völker grollten (cf. 12, 17), und so kam
Zorn und die Zeit der Toten gerichtet zu werden"
Zeit zu verderben, die die Erde verdarben, und
zu geben den Heiligen". So „tritt der König
Könige, der Herr der Herren am Ende die Kelter
Glutweins des Zornes des allmächtigen Gottes" (19,

Es fragt sich demnach nur noch, ob in un
Metapher das Unheilige, Unsaubere, Greuelhafte
Hundes ausgedrückt werden wolle, oder ob an d
Bosheit und Gefährlichkeit gedacht sei. Auch b
die Möglichkeit, daß in ihr beide Momente zugleich d
schlagen und daß durch *κύνες* unheilige, unsaubere U
thäter oder gemeine Bösewichte in die Straffentenz
Messias eingeführt werden. Um in dieser Frage
Gewißheit zu kommen, sehen wir uns das Wort in se
näheren und entfernteren Kontext an.

Da ist es vorerst eine unschwer zu beweisende T
sache, daß die Verse 14 und 15 die beiden integriere
Teile eines kleineren Ganzen bilden. Einmal
ἔξω οἱ κύνες auf das entschiedenste nach dem Ende
vorausgehenden Verses zurück. Die Partikel *ἔξω*, gl
viel ob als Präposition oder als Adverb gedacht
aus dem Bilde *ἵνα τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς*

πόλιν geflossen. Sie wird alleinzutreffend durch einen der Genetive τῆς πόλεως oder τῶν πυλώνων ergänzt. Andererseits geht die bildliche Sprache, welche ohne Widerspruch von ἵνα an vorliegt, nicht mit V. 14 zu Ende, sondern in V. 15 hinein, um da mit κύνες auf einmal nüchterner Prosa zu weichen. Sodann zwingt V. 12 zur Annahme der Einheit von V. 14 und 15. Dort wird die baldige Ankunft des ewigen Entgelters in Aussicht gestellt. Er kommt „und sein Lohn mit ihm", kommt „um einem jeden zu geben, wie sein Werk sein wird", dem Guten das Glück des Bürgerrechtes in der neuen Stadt des hl. Jerusalem (21, 2), dem Bösen die Pein ewigen Ausschlusses. Die Verse 14 und 15 erscheinen so als die Entfaltung der V. 12 eingeführten Idee des jenseitigen Ausgleichs in ihre beiden wesentlichen Momente. Als autoritativer Beweis mag genügen, daß die Editio Tregelliana vor V. 14 und nach V. 15 einen Absatz hat, was auch Uebersetzungen (sieh die de Wette's) thun, bei denen nicht der Brauch herrscht mit jedem Verse von vornen zu beginnen.

Wenn aber V. 14 und 15 so eng zusammengehören, wie Lohn und Strafe im Begriffe der entgeltenden Gerechtigkeit, so ist klar, daß nicht nur ein Vers den andern, sondern auch ein Versglied des einen das korrespondierende Versglied des andern möglicher Weise in ein helleres Licht zu setzen vermag.

Wir behaupten nun, daß die Metapher κύνες ihren präziseren Sinn aus V. 14 a erhält. Es beweist nämlich das schlecht verbürgte δέ der Recepta hinter ἔξω (ς, Er. Memph. gegen λ ℵ, 1, 7, 38, Q, 91, Vulg. u. a.) wenigstens so viel, daß man den Gegensatz, welcher

zwischen 14 a und ἔξω οἱ κύνες (15) thatsächlich b
nicht nur erkannte, sondern auch irgendwie, sei e
Rand oder im Text, auszudrücken für gut fand.
selbe adversative Konjunktion ist überdies in den
Versen, welche mit 22, 14 und 15 die größte Ael
keit haben, nämlich in 21, 7 und 8 (τοῖς δὲ δε
unbestreitbar echt. Wie Glückseligkeit und Wehe
12, 12), wie Aufgenommene und Ausgeschlossene
dem „neuen Jerusalem", so stehen sich die Aus
μακάριοι und ἔξω gegenüber. Aehnlich verhalte
aber auch diejenigen, welche durch μακάριοι selig gep
werden, zu denjenigen, welchen durch ἔξω die ewige
damnis angekündigt wird, d. i. zu den κύνες, u
bedarf keines Beweises, daß in der Antithese, ma
Gegensatz kontradiktorisch gedacht werden oder nich
Glieder einander ins Licht stellen. Wie heißt abe
Subjekt von μακάριοι (14 a), welches so das
Subjekt von ἔξω (15, κύνες) zu verdeutlichen ver
Darüber herrscht leider keine Einstimmigkeit, u
handelt sich vorerst um die Feststellung der ric
Lesart.

Die Recepta liest οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς α
und für die Richtigkeit dieses Subjektes von μα
stehen die Kritiker Griesbach, Knapp, Scholz und
ein. Auch Exegeten, wie de Wette, Volkmar, Hei
Züllig entscheiden sich für diese Lesart. Für d
sprechen nämlich mehrere Codices (1 des Erasm
Tischendorfs Appendix, 91 the comparatirly m
supplement to the codex Vaticanus B, 93 cf. Tre
und Versionen (Memph. (Arm.) und Syr.), dieselb
bereits Tertullian (de Pud. 19) und Cyprian (294) b

und wurde schon von Andreas (mit der Verbesserung *ἐμοῦ*) und Arethas erläutert. Sie ist ohne Zweifel alt, ob aber auch echt? Dies erhellt am deutlichsten aus einem Vergleich mit der diplomatischen Bezeugung der andern Lesart, welche lautet: *οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν.* Sie findet sich in den Kodices A und ℵ, ferner mit der Variante *πλύναντες* in 7, mit der Nebenform *πλυνοῦντες* in 38. Von Versionen sind zu nennen: die Latina vetus (bei Lachmann und Tregelles: Beati qui labant stolas suas ut sit etc), die vorklementinische Vulgata und die Vulgata Klementis, welche letztere den Zusatz in sanguine Agni hat, wovon die berühmten Handschriften, Codex Amiatinus und Fuldensis, nichts wissen. Auch die äthiopische Uebersetzung vertritt diese Lesart. Kassiodor muß um sie gewußt haben, sowie Primasius (in comm., textus hiat) und Fulgentius (bei Scholz). Kassiodor paraphrasiert (b. Scholz): qui conscientias suas bonis actibus *mundaverunt.*

Tregelles (II, Proleg. S. 3) bekämpft mit Bezugnahme auf Griesbach die Methode (des Scholz), bei textkritischen Entscheidungen die Zahl der Autoritäten den Ausschlag geben zu lassen (to regard the mass of documents numerically), und thut es mit Recht. Wenn aber auch die Zahl der angerufenen Zeugen in der Frage nach der richtigen Lesart entscheiden könnte, so würden die Worte *οἱ πλύνοντες κτλ.* hinter *οἱ ποιοῦντες κτλ.* nicht zurückstehen. Um so lauter spricht für die Richtigkeit jener Lesart die Qualität der Zeugen. Gehört ja außer dem Codex Alexandrinus der Sinaiticus dazu, von dem Düsterdieck (Vorwort zum Komm. der Apok.) erklärt, er sei „von doppeltem Wert, weil er einen andern,

uns hier völlig verlassenden Hauptzeugen den Vatikanus, geradezu ersetzen muß". Gegen A können 1 und Q. (für *οἱ ποιοῦντες*) kaum in V kommen. Es kommt aber mit dem britischen Man C. 7 ein dritter „gewichtiger" Zeuge (an imp M S. of the 11th century) dazu, und von dem im Vatikan sagt Tregelles (Proleg.): „Er gleicht C und andern sehr alten Autoritäten; die Wic seiner Lesarten überraschte mich sehr" (the impo of the readings strongly struck me). Ebenso für *οἱ πλύνοντες* ist das Uebergewicht der Ver sie repräsentieren den Text des gesamten latei Occidents. Werfen wir noch die Namen Kas Primasius, Fulgentius in die Wagschale, so ver sich in *οἱ πλύνοντες κτλ.* alle Merkmale, welch Tregelles (l. c.) die Echtheit einer Lesart garan „Einige Handschriften von hohem Altertum nebst ei andern jüngeren Datums, unterstützt von alten Ve und Citaten kirchlicher Schriftsteller". Für *οἱ πλ* spricht ferner der eigentümliche Umstand, daß die art schon unter minder günstigen Umständen für die erklärt wurde, und daß sich ihre Chancen in der nicht minderten, sondern mehrten. Dezennien vo findung des Sinaitikus war Ewald I (1828) z Ergebnis gekommen: Igitur praestat omnino difficilior in codicibus paucis servata. Seit dess findung hat ihr Ansehen um das doppelte an gewonnen. Durch den Sinaitikus wird ebenso der Scharfblick Lachmanns (Berlin 1831) gerechtfertig neuere Textkritik (Tischendorf, Tregelles) weiß si selben nicht mehr zu erwehren; ein Beweis ist il

[redacted]

handensein bei Teile, der doch nur eine Verbesserung der Knappschen Edition anstrebt.

Zu diesen äußeren Gründen gesellen sich innere, zunächst der negative, daß ποιεῖν τὰς ἐντολάς nicht johanneisch, ja überhaupt nicht biblisch ist. Eher ginge noch ποιεῖν τὸν νόμον (Joh. 7, 19), aber die Apokalypse gebraucht das Wort νόμος niemals. Mit Unrecht beruft sich de Wette auf Apok. 12, 17 und 14, 12; denn gerade diese Verse beweisen, daß τηρεῖν τὰς ἐντολάς die geläufige Wortverbindung des Apokalyptikers ist. Sie findet sich auch Joh. 14, 15, 21; 15, 10 und, um von andern Parallelen zu schweigen, 1 Joh. 2, 3, 4; 3, 22, 24; 5, 2, 3. Das Substantiv τήρησις ἐντολῶν θεοῦ lesen wir 1 Kor. 7, 19. Da die Apokalypse anerkanntermassen ein hebräisches Kolorit hat, so ist τηρεῖν als Uebersetzung von schamar gegen ποιεῖν besonders zu betonen. Ferner wird durch αὐτοῦ (in οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ), wie schon Ewald I hervorhebt, die Rede Christi, die V. 12—16 geht, vom Engel sinnstörend unterbrochen. Diese Ungehörigkeit fühlte schon Andreas; daher seine Vertauschung des αὐτοῦ mit ἐμοῦ. De Wette ergänzt θεοῦ zu αὐτοῦ, als ob es nicht zunächst die Gebote Christi wären, deren Beobachtung den Gläubigen das ewige Heil einträgt, oder als ob Johannes subordinatianisch vom Messias dächte. Zu den positiven inneren Gründen gehört schon die Unumstößlichkeit von κύνες V. 15. Das Ebenmaß der Glieder will dieser Metapher gegenüber nicht das prosaische ποιεῖν, sondern das poetische πλύνειν τὰς στολάς, zumal da im weniger betonten Finalsatz (ἵνα ἔσται κτλ.) der bildliche Ausdruck einen so hohen Schwung nimmt. Sodann wird πλύνειν vorwärts

durch *ῥυπαρός* (V. 11) und rückwärts durch d
lierenden Sinn der Unreinigkeit des Wortes
empfohlen. Nach beiden Bildern (cf. *ῥυπαρία*
besteht das Bedürfnis der Reinigung, und du
θήτω, sowie durch das ironische *ῥυπαρευθήτω*
Leser zum Waschen (*πλύνειν*) aufgefordert. (
endlich über den Epilog der Apokalypse zurück, s
man der Idee von *πλύνειν τὰς στολάς* mehr od
wörtlich und in freier Wiedergabe. Wörtl
wir 7, 14: *πλύνειν τὰς στολάς*, durch *λευκαίνειν*
erweitert. Negativ ist die gleiche Vorstell
ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν ausgedr
sinnverwandten *στολὴ λευκή* begegnen w
7, 9 und 7, 13, den dieser gleichwertigen *ἱμά*
— 3, 5; 3, 18 und 4, 4. Nicht weit liegt
auch *μακάριος ὁ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ* (16,
ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι (19, 13) von unse
ab. Erweist sich dieses sonach geradezu als
lingsidee des Apokalyptikers, so stimmt es
Eigenart seines Epilogs, auf früher Dagewesen
zugreifen (cf. 22, 6 *δεῖξαι* und 1, 1; 22, 7 u
3, 11; 22, 8 a und 1, 9; 22, 10 b und 1, 36;
und 2, 23 b; 22, 16 a und 1, 1, 11). Solet
sagt Ewald I, in fine ab initio monita repeter
firmare; ja, nach Düsterdieck (Komm. S. 71)
es der ganzen apostolisch-johanneischen Denkwe
die Darstellung etwas Verweilendes hat und
gewissen kreisförmigen Bewegung um den imm
nahe behaltenen Gegenstand denselben von ver
Seiten hervortreten läßt".

Steht aus diesen äußern und innern Gri

[redacted]

Echtheit der Lesart οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν fest, so läßt sich darnach der kontextmäßige Sinn der mehrdeutigen Metapher κύνες sicher bestimmen. Handelt es sich ja bloß noch um die Entscheidung für den einen oder andern Zug aus der Eigenart dieser s. g. Haustiere. Dies ist nun nicht die dem orientalischen Hunde eigene Bosheit und Gefährlichkeit, sondern das auf Gesetz (Lev. 11, 27, 28, 32; 17, 10, 13, 15) und Natur gegründete Unheilige, Unsaubere, Greuelhafte, das sich an demselben offenbart und das geeignet ist, das Sündenverderbnis der Menschen zu symbolisieren. Näherhin ist der Hund gedacht, wie er als Vierfüßler, der auf Tatzen geht, von Hause aus unrein ist und unrein macht, falls man mit seinem Kadaver in Berührung kommt (Lev. 11, 27); wer seinen toten Leib trug, soll seine Kleider waschen und unrein sein bis zum Abend (11, 28). Ob diese levitische Pflicht des Kleiderwaschens in dem fernen πλύνειν τὰς στολάς (7, 14 und 22, 14) des Apokalyptikers nicht seinen äußersten Widerhall hat? Der Hund ist gedacht, wie er (Exod. 22, 31) gegen Lev. 17, 15 von wilden Tieren Zerrissenes, gegen Lev. 11, 39 Gefallenes, das im Leben rein, gegen Lev. 11, 31, 32 Gefallenes, das im Leben unrein war, verzehrt, wie er gegen Lev. 17, 14 das Fleisch samt dem Blut frißt und gegen Lev. 17, 10 Blut leckt; „ein Mann, der Blut ißt, wird ausgetilgt aus dem Volke Gottes". Er ist gedacht, wie er als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, das Blut des Frevlers leckt und Menschenfleisch frißt. Es ist auch gedacht, wie der Ekelhafte zu seinem eigenen Gespienen zurückkehrt. Um das Bild zu vollenden, darf man sich noch vorstellen, wie derselbe mit gesenktem Schweif

und Kopf, mit spitzen Ohren und heraushängend
schmutzig, schäbig, (stellenweise) kahl durch das
der Menschen scheu seinen Weg sucht. Genau
aller Parallelen zu Apok. 22, 15 (17/34), von
bis sechs neutestamentlichen, die beigezogen werde
drei bis vier (Luk. 16, 21; 2 Petr. 2, 22;
27, 28 und Mt. 7, 6 a, nur Phil. 3, 2 nicht) –
sentieren diese Vorstellung.

Wir hätten Apok. 22, 15 an die Bosheit un
keit der herrenlosen Hunde des Orientes zu
wenn 22, 14 *οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*
wäre. So stünden nämlich den Guten und Gottesf
(*ἀγαθοῖς* und *εὐσεβέσι*, welche Wörter der Apok
nie gebraucht) die Schlechten und Gottlosen (*κα*
und *ἀσεβεῖς*, ihm unbekannt), die Bösewichte (*κακ*
ται Phil. 3, 2, *ἐργάται τῆς ἀδικίας* 13, 27) ge
und jenen wäre durch *μακάριοι* das Heil, diese
ἔξω das Verderben angekündigt. Dagegen erg
aus der (22, 14) allein berechtigten Metapher
νοντες, daß die Metapher *οἱ κύνες*, welche kon
Gegensatz zu jener steht, zunächst solche, die nicht
mögen, bedeutet Unreinliche, Unsaubere. Da a
Waschen und Nichtwaschen, welches in beiden Me
liegt, sein Absehen auf ein immaterielles Reich,
jenseitige Seligkeit der Heiligen hat, so wer
diesen Unreinlichen und Unsauberen sofort sittlich
mit der Makel (*ῥυπαρία* Jak. 1, 21) der Sü
haftete, Unheilige (*ῥυπαροί* Apok. 22, 11 op
22, 11; 18, 20, 24; 19, 8; 13, 7, 10; 14, 12;
Es hat sonach *ἔξω οἱ κύνες* kontextmäßig die grö
wandtschaft mit Exod. 22, 31, sodann mit Mt.

indirekt auch mit Mt. 15, 27, 28 und dessen Parallele bei Markus, endlich mit Sirac. 13, 22, falls die Lesart der Vulgata (sancto homini ad canem) vor der des griechischen Textes (ὑαίνῃ) den Vorzug verdient. Diesen Stellen liegt sämtlich der Gedanke zu Grunde: Gleiches zu Gleichem oder Gleiches für Gleiche.

Das Volk Israel besteht aus „hl. Männern" (viri sancti eritis mihi); darum ißt es kein vom Tiere zuvorgekostetes (praegustata) Fleisch. Weil der Israelite als Heiliger nicht mit dem Tiere Tischgemeinschaft hält (Mt. 15, 26, 27), wirft er solches Fleisch (Lev. 17, 15 Zerrissenes vom Wilde) „den Hunden" vor (Exod. 22, 31); sie sind „unrein" (Lev. 11, 27) und fast augenscheinlich von Gott und Menschen „gehaßt" (Apok. 18, 2 ἀκάθαρτα καὶ μεμισημένα θηρία); — sie mögen das Fleisch mit seinem Blute fressen (gegen Lev. 17, 14). Das Heilige ist für Heilige; darum „gebet das Heilige den Hunden nicht", werfet das Wertvolle den Schweinen nicht vor (Mt. 7, 6 a). Das Unheilige, Unreine ist für die Hunde und Schweine; denn sie sind selber „unrein" (Lev. 11, 7, 27) und unheilig. Jesus ist „der Heilige Gottes" (Mar. 1, 24) und als Messias zunächst nur für die Heiligen (Lev. 11, 44) des Herrn, für die Kinder Israels, gesandt (Mt. 15, 24). Er selbst bricht daher eigentlich nur den „verlornen Schafen des Hauses Israel" (das Korrektiv für die vorchristliche Heiligkeit) das Brot der Wahrheit und Gnade. Wer nicht zum Hause Israel gehört, zu dem ist Christus nicht gesandt. Das kananäische Weib (Mt. 15, 22) ist so wenig eine Hausangehörige Israels, als ein Hündchen irgendwo in Israel (anders in Phönizien cf. Mt. 15, 27) zum Hause

zählt, es ist in Vergleich mit den Töchtern Abr
unheilig und unrein. Denn aus was für Torheit
steht sein Glaube, was für sittlichen Verkehrthei
sein Wandel ausgesetzt! Heiligkeit und Unheiligk
hier nicht vom realen, sondern vom idealen Stan
aus zu nehmen. Gleiches zu Gleichem — heißt es
auch Apok. 22, 14 und 15. Darum gehen „di
Gewänder waschen" zum Lebensbaum (2, 7 und 2
im neuen Jerusalem ein; darum bleiben die da
thun, „die Hunde", draußen. Drinnen wohnt n
die Glorie Gottes (21, 22, 23; 22, 5), und es
nur jene hinein, in welchen sie sich spiegeln kan
mag (ὁ θεὸς φωτίζει ἐπ᾽ αὐτούς 22, 5) — die
und Heiligen, nicht die Unreinen und Unheiligen,
auf die „Klarheit" ihres Tugendgewandes (ἐλε
7, 14, 13; 3, 5; 4, 4) keinen Bedacht nehmen.

Das Prinzip des „Gleich und Gleich" beh
überhaupt die ganze christliche Eschatologie und
so der Natur der Sache wegen in keinem biblischen
sichtlicher durch als in der Apokalypse. „Sieh
weißes Roß, und der darauf sitzt heißt Treuer und
haftiger" (19, 11). Nach diesem Prinzip reiten die
scharen, die im Himmel sein Gefolge bilden, glei
„auf weißen Rossen" (14). Und wie „das Wort G
umkleidet ist mit einem Kleide in Blut getaucht
nicht rötet, sondern weiß macht (7, 14), so ist se
folge angethan „mit weißem und reinem Byssus" (13u
Andererseits ist das Tier von 13, 1 ff. nicht dam
frieden, daß man ihm Groß und Klein, Reich und
Herrn und Knecht zuführt; diese müssen sich sei
zeichen auf Hand und Stirne gefallen lassen (13, 16

[redacted]

Im Kampfe gegen Christus (19, 19) geht zuerst das Tier (20), dann die Heerscharen, welche seine Signatur tragen, dem Untergang entgegen, und beide Teile werden in „den Pfuhl“ (19, 20; 21, 8) geworfen, „der von Schwefel brennt“. Gleiches zu Gleichem; darum „gehe aus von Babel, mein Volk, auf daß ihr nicht teilhaft werdet ihrer Sünden und von ihren Plagen nichts erhaltet, denn ihre Sünden reichten bis zum Himmel“ (18, 4, 5). Es ist der umgekehrte Fall von *ἔξω οἱ κύνες* (22, 15). Dort sollen die Guten nicht in „Babel“, hier die Bösen nicht im „neuen Jerusalem“ sein wollen. Auch Gleiches für Gleiches; darum „werde ich dem Ueberwinder verleihen mit mir zu sitzen auf meinem Thron“ (3, 21), d. h. er wird dafür, daß er hinieden herrschte, in Ewigkeit herrschen; darum kommt die Zeit, „die zu verderben, welche die Erde verdarben“ (11, 18).

Kehren wir zu *οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν* zurück, so wird von da aus der negative Begriff des Unreinen und Unheiligen, den wir gefunden haben, noch genauer bestimmt. Halten wir nämlich diese Worte an ihr Original 7, 14, so vermissen wir den dortigen Zusatz *ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*. Derselbe blieb nicht zufällig weg, sondern im unbewußten Drange, durch *οἱ πλύνοντες* alle Seligen einzuführen, und nicht eine bloße Kategorie derselben, etwa die Martyrer. Für den Gegensatz *οἱ κύνες* folgt daraus, daß der Umfang der Verwerfung der weiteste ist. Es trifft also die Strafe des Ausschlusses vom Paradies die sittlich Unreinen und Unheiligen jeder Art und jedes Grades. Am besten drückt dies Bossuet (zu 22, 15 mit Hinweis auf 21, 8 und 27) aus: Foris canes, sagt er, pour exclure à jamais

tous les pécheurs de cette sainte cité. Gleich un
ist Bedas Paraphrase: *Cuncta* enim rabies *impr*
intrinsecus ecclesiam tentat, sed cum intraveri
familias et, sanctis secum ad nuptias intra
clauserit ostium, tunc incipient foris stare et
ostium. Mit Berufung auf Beda behauptet
(zu 22, 15): Significat homines *vitiis plenos*,
sanctorum et corpora rabie magna lacerantes.
wenn man das Fehlen „des Blutes des Lammes" (
als irrelevant ansieht, führt 22, 14 a in der M
κύνες auf die Verstoßung von Unsittlichen
Art. Wer sind denn „die (7, 14) ihre Ge
wuschen und weiß machten im Blute des Lam
Es ist die „unzählbar große Schar aus jedem
aus allen Stämmen und Völkerschaften und
(von 7, 9), stehend vor dem Throne und vor dem
umkleidet mit weißen Gewändern, Palmen in
Händen, die mit lauter Stimme rufen: „Das
unserm Gotte, der auf dem Throne sitzt un
Lamme" (10). Diese unzählbare Menge aber
in der Prolepse (die 14, 1 wiederkehrt) die S
jeder Art, nicht nur aus Heiden, sondern auch a
Juden (die 144000 von 7, 4 sind identisch n
144000 von 14, 1, und diese wieder mit 7, 9,
in *παρθένος* und *ἀπαρχή*, Theol. Quartalschr. 1
bewiesen) in sich. So groß 7, 14 und 22, 14 die
der Auserwählten erscheint, so allumfassend ist
die Zahl der Verworfenen zu nehmen. Es si
mit *οἱ κύνες* alle Unreinen, alle Unheiligen be

Alle Unsittlichen wären bezeichnet? und do
der Apokalyptiker die Giftmischer und Hurer und

und Götzendiener nach, und überdies jeden der Lüge liebt und übt? Auch in diese Frage kommt von 22, 14 a aus das gewünschte Licht.

Von 22, 14 a, bezw. von 7, 14 b aus erhellt, daß die Metapher *κύνες* neben ihrem allgemeinen Inhalt ein ganz spezielles Aussehen hat. In der Moral kann bekanntlich die Summe der sittlichen Fertigkeiten in Uebung des Guten auf eine der s. g. Kardinaltugenden zurückgeführt werden, und ebenso die gesamte Zahl der Laster auf eine der s. g. Hauptsünden. Im ersten Fall sieht der Inbegriff der Tugenden wie eine einzige Tugend aus, im zweiten Fall die Menge der Laster wie eine einzige Sünde. Der erstere Fall liegt nachweisbar in 22, 14 a, der zweite Fall ebenso sichtlich in 22, 15 (*οἱ κύνες*) vor. Welches ist nun der spezielle Begriff, unter dem 22, 14 a die verschiedenen Tugenden, 22, 15 (*κύνες*) die verschiedenen Laster aufgeführt werden? Die in bildlicher Sprache 22, 14 a und 7, 14 ihre Kleider waschen, werden an letzterer Stelle genauer bezeichnet als *οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης*, d. i. „der großen Drangsal“ Entkommene, richtiger solche, welche die große Drangsal überdauerten (*ὑπομένειν*). Was ist aber dies für eine D r a n g s a l? Andreas, Arethas, Joachim, Lyra, Grotius, Ewald II (nicht Beda, Ribera, Alcasar, Eichhorn, Heinrichs, de Wette) finden den Martyrertod. Wäre dies richtig, so könnte in unserer Antithese von keiner Kardinaltugend und von keiner der bekannten Hauptsünden mehr die Rede sein, da der Martyrertod nicht zu den vier Kardinaltugenden und die Glaubensverleugnung zur Zeit blutiger Christenverfolgung nicht zu den sieben Hauptsünden zählt. Ihre Annahme ist

aber so unrichtig, als etwa die Annahme, daß nur Martyrer der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. So gewiß die Martyrer und alle sonstigen Bekenner Christi (Petrus und Johannes) in den Himmel eingehen können, so gewiß können alle Gläubigen ohne Unterschied der Lebensstellung und Schickungen Gottes im Blute des Lammes ihre Kleider waschen. Sind doch die 7, 14 faktisch im Blute des Lammes ihre Kleider wuschen und dafür 7, 9 proleptisch im Gefolge des Lammes zu schauen sind, nicht bloß Martyrer, sondern die unzählbar große Menge Heiliger aus allen Völkern, Stämmen und Nationen, d. i. die gesamte Menschheit, die ihr ewiges Heil nicht verscherzt.

Das Kleiderwaschen durch das Blut des Lammes ist also die nach Christi Anweisung (Mt. 28, 19) sich vollziehende Aneignung der Verdienste seines Versöhnungstodes. Die 24 Vertreter aller derer, welchen diese Aneignung gelungen ist, singen 5, 9 das Lob des Lammes, daß es geschlachtet wurde und durch sein Blut die Seligen aus allen Völkern und Nationen Gott erkaufte. Durch dieses Blut wurden sie „von ihren Sünden erlöst" (1, 5); „kraft (*διά*) des Blutes des Lammes" besiegten sie den aus dem Himmel geworfenen Drachen (12, 7, 11), der den ganzen Erdkreis verführen wollte (9). „Die große Bedrängnis" innerhalb der Apokalypse nimmt nach deren Exposition 6, 1 ff. mit Eröffnung des siebenten Siegels (8, 1) ihren Anfang und erreicht mit 20, 1—3, der Versiegelung des Satan im Abgrund, sein vorläufiges, mit 20, 10, der ewigen Qual des Teufels, Tieres und Lügenpropheten sein definitives Ende. Außerhalb des großartigen Dramas der Apokalypse besteht „die große

Drangsal“, um die Drangsal aller sein zu können, welche der hl. Stadt des neuen Jerusalem zusteuern (21, 2), aus den manchfaltigsten Beschwerden, Gefahren und Nöten dieses Erdenlebens. Sind sie auch nicht alle des Glaubens wegen, so sind sie doch alle um Christi willen (Mt. 5, 10, 11, aber auch 19, 29) zu bestehen. Johannes ist (1, 9) Mitgenosse der Drangsal seiner Leser, Mitgenosse ihrer Hoffnung auf das künftige Reich, sowie ihrer Standhaftigkeit in Ertragung dieser Drangsal; der Herr weiß (2, 9) um das Thun und die Drangsal und die dadurch herbeigeführte Armut des Hauptes der Gemeinde von Smyrna. Dort erscheint der Apostel jedenfalls nicht als Mitgenosse des Martyriums, hier steht die Drangsal mit der Armut auf gleicher Linie. Die „große Drangsal“, in welche die Gesinnungsgenossen der falschen Prophetin Jezabel 2, 22 fallen sollen, falls sie nicht bereuen, ist analog der Strafe der Verführerin; diese aber wird „aufs Bett“, d. i. das Krankenbett, geworfen. Im Sinne von allerlei Widerwärtigkeiten und Bekümmernissen braucht Paulus das Wort *θλῖψις* 2 Kor. 1, 4 in gleicher Reihe mit *ἀνάγκη, στενοχωρία, ἀγρυπνία, νηστεία, φυλακή, πληγή* 2 Kor. 6, 4, 5. Die bedrängte Lage der Wittwen ist Jac. 1, 27 gemeint; die Schrecken der Zerstörung der hl. Stadt sind Mt. 24, 21, 29 in den Ausdruck *θλῖψις μεγάλη* zusammengefaßt. Es bestätigt also der biblische Sprachgebrauch, was der Kontext von 7, 14, 9 verlangt, daß nämlich *θλῖψις* nicht das Martyrium bedeutet, sondern alle Mühseligkeiten der irdischen Pilgerfahrt des Gläubigen, alle providentiellen Schickungen und Zulassungen.

Sind nun „die ihre Kleider waschen“ (22, 14) nach

7, 14 (die Vulgata autorisiert durch ihr Eintragen von in sanguine agni förmlich dieses Zurückgreifen) identisch mit denen, welche die verschiedenen Beschwernisse des Lebens zu ihrem Heile überstanden, so ist leicht einzusehen, mit welchem speziellen Namen, falls ein solcher in Frage kommt, die Tugendhaftigkeit im weitesten Sinne (22, 14) zu bezeichnen ist. Dieser spezielle Name heißt nicht Märtyrertod, sondern Standhaftigkeit (*ὑπομονή*), und deckt sich mit der Kardinaltugend der christlichen Tapferkeit (cf. *πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε* Hebr. 10, 32). Bewährt sich jemand nach der Mahnung (Röm. 12, 12) und dem Vorbilde (2 Tim. 2, 10 *πάντα ὑπομένω*) Pauli die paar Dezennien seines Lebens hindurch in allen Versuchungen und Bedrängnissen, welche über ihn ergehen sollen, so erreicht er den Grad der sittlichen Güte und die Summe der Tugenden, welche ihm von Gott ermöglicht und zugemutet war. Und zeigen sich die Gotteskinder allerorts und jeder Zeit, soviel an ihnen liegt, ihrer Aufgabe und ihren Heimsuchungen gewachsen, so haben wir in ihrer Bewährung (*δοκίμιον*, *ὑπομονή*, *νίκη* 1 Joh. 5, 4) am Ende die Fülle des Guten, das Gott nicht unmittelbar, sondern durch den guten Willen der Menschen hienieden zu wirken beliebte. In der christlichen Ausdauer (*ὑπομονή*) trotz den größten Hindernissen oder in der christlichen Tapferkeit bei allen Kämpfen des Lebens liegt also thatsächlich die Fülle der christlichen Tugenden, die relative Vollkommenheit (Jak. 1, 4) der Gotteskinder beschlossen. Dazu stimmt, daß der *ὑπομονή* als diesem Summarium der Tugenden ohne weiteres das Heil verheißen ist. So 2 Tim. 2, 12: *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν* — und Mt. 10, 22; 24, 13: *ὁ*

δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. „Glückselig der Mann", schreibt ferner Jakobus (in Uebereinstimmung mit *μακάριοι οἱ πλύνοντες κτλ.* Apok. 22, 14), „welcher die Versuchung überdauert; denn hat er sich (so) bewährt, so erhält er die Krone des Lebens" (1, 12). Kommt aber ihr diese eschatologische Bedeutung zu, so läßt sich auch die Mahnung Pauli erwarten: *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα* (Hebr. 12, 1 cf. Luc. 8, 15).

Die hervorragende Bedeutung der *ὑπομονή* in den Augen des Apokalyptikers erhellt aus 3, 10 und 1, 9. Der Vorsteher der Gemeinde zu Philadelphia hat den Namen Jesu nicht verleugnet, sondern seine Lehre, die in der Standhaftigkeit gipfelt (*τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*), bewahrt; dafür soll der Geliebte ohne weitere Versuchungen (3, 10) die Auszeichnung des Kranzes davontragen (11). Diese Standhaftigkeit ist wie für Jesus Christus (*ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), so für Johannes und seine Mitbrüder charakteristisch (1, 9). Sie zeigt sich in den Werken und Mühen (2, 2, 3; 2, 19) des Lebens. Auf sie hat der ganze Riesenkampf, welcher mit dem Auftauchen des siebenköpfigen Tieres eröffnet wird (13, 1 ff.), sein Absehen; den anfänglichen Erfolgen dieses Repräsentanten des Bösen gegenüber „handelt es sich um die Standhaftigkeit und Treue der Heiligen" (13, 10 und 14, 12). Und gerade darum ist die *ὑπομονή* nicht sowohl etwas Passivisches als vielmehr etwas Aktivisches, weniger Geduld als mutige Abwehr und Sieg. Paulus hat „den guten Kampf gekämpft" und dafür „die Krone der Gerechtigkeit" zu gewärtigen (2 Tim. 4, 7, 8). Timotheus soll des Gleichen thun,

um das ewige Leben zu erlangen (1 Tim. 6, 12). Andern Christen steht derselbe Kampf bevor wie dem Apostel (Phil. 1, 30); mögen sie durch die rechten Mittel das Böse besiegen (Röm. 12, 21). Der Apokalyptiker vollends preist den Sieger 2, 7; 2, 11; 2, 17; 2, 26; 3, 5; 3, 12; 3, 21; 21, 7 selig und zeigt 15, 2 die Ueberwinder alle über dem krystallenen Meer des Luftkreises mit dem Lobe Gottes beschäftigt. Er allein braucht das Wort *νικᾶν* häufiger als die andern Apostel zusammen.

Können so die *πλύνοντες* von 22, 14, die nach 7, 14 die große Drangsal überstanden haben, etwas anderes sein als diese Sieger, denen nach Art eines Refrain über das ganze Buch hin die Krone des ewigen Lebens verheißen wird? Nein, diese Sieger „werden solches (21, 2—5) erben“ (21, 7), nämlich daß sie in die hl. Stadt des neuen Jerusalem eingehen und vom Lebensbaume essen (22, 14). Die Besiegten dagegen, genannt „die Feigen und Treulosen, werden ihr Teil im Pfule bekommen, der von Feuer und Schwefel brennt“ (21, 8), sie werden folglich ausgeschlossen bleiben von dem in Christo wiedergewonnenen Paradies (22, 15). Bei der inneren Verwandtschaft von 22, 14 und 15 mit 21, 7 und 8 zeigt gerade diese Bezeichnung der Besiegten beim Apokalyptiker noch besonders deutlich, daß die seliggepriesene Ausdauer oder Standhaftigkeit im Sinne von Tapferkeit zu nehmen sei. Die sprachliche Berechtigung dazu liegt in der Phrase *ἄθλησιν ὑπομένειν* (Hebr. 10, 32). Für die energische Seite der *ὑπομονή* spricht auch Hebr. 12, 1, Jak. 1, 12 und 2 Thes. 3, 5 vgl. mit 3, 4 (*ποιήσετε, ὑπομ. Χρ.*).

Im Geiste der ganzen Apokalypse betrachtet, sind also die sittlich Reinen und Heiligen, welche 22, 14 bildlich aufgeführt und selig gepriesen werden, zugleich die Standhaften, Tapfern, Sieger. Trotzdem aber die in *οἱ πλύνοντες κτλ.* gelegene Fülle der menschenmöglichen Tugenden das spezielle Gesicht der Ausdauer und Tapferkeit bietet, so macht sich dieses spezielle Gepräge doch nicht 22, 14 sondern erst 22, 15 geltend, sofern nicht dort, sondern hier dem generellen Bilde sachliche Konkreta durch ein fünfmaliges *καὶ* weiterführend beigefügt werden. Diese Spezifikation forderte und rechtfertigt deshalb auch die eingehendere Erörterung über die besonders ins Licht zu stellende Seite der Seligen von 22, 14. Ist nämlich diese gefunden, so ist auch ausgemacht, wie sich der Apokalyptiker die durch *κύνες* eingeführten Verworfenen spezieller gedacht habe. Hat die alle Bösen umfassende Metapher *κύνες* wirklich neben ihrem weiten Inhalte einen engern Sinn, dann ist damit auch erklärt, warum der Apokalyptiker allgemein beginnt und ohne jede Absicht, den Allgemeinbegriff in seine Momente aufzulösen, speziell fortfährt und zusammenfassend schließt (*πᾶς ὁ φ. κ. π. ψ.*). Die weite Metapher *κύνες* zeigt nämlich, nachdem sie aus der Feder des hl. Autors geflossen, auch ihr von *οἱ πλύνοντες* aufgedrücktes spezielles Gepräge; ja, Johannes sieht zuletzt nicht mehr den Inbegriff alles Unheiligen und Unreinen, sondern er sieht eine bestimmte Sünde und reiht dieser in konkreter Form umso bereitwilliger fünf weitere Sünden an, als er die poetische Figur der Partition und polysyndetischen Enumeration besonders liebt (21, 8; 9, 21; 9, 20 b; 20, 13; 11, 18; 7, 4, 5 ff; 6, 15; 2, 9).

In das spezielle Gesicht der Metapher sahen Lyra, Haymo, Viegas, Alcasar und a Lapide, auch Sebastian Meyer (Ecclesiae Bernensis, Tiguri in officina Froschoviana), Heinrichs, Volkmar und Ebrard, um von Eichhorn und Ewald, den Vertretern der Deutung von κύνες durch Unkeuschheit, zu schweigen. Ihnen entging vor der Realität des Speziellen förmlich das Allgemeine, wie auch den Griechen Andreas und Arethas, welche von der Hundemimik geleitet diverse menschliche Unarten in unsere Stelle eintragen. Der exegetische Grund für jene Realität ist, abgesehen vom entfernteren Kontext, die mehrfache Partition in 22, 15. Was ist aber nun jenes Spezielle?

Schon Ribera bestreitet, daß es etwas von dem sein könne, was in V. 15 nach κύνες ohnedies eine Stelle gefunden hat: Canes dici solent idolorum cultores, sed quia mox ait »et idolis servientes« aliter accipiendum est. Darnach ist besonders Volkmars Deutung (die sich richtiger auf Mt. 15 26, 27 als auf Mt. 7, 6 beriefe) verfehlt: „die Heiden werden so geschimpft, als alles ununterschieden fressend, zugleich von der Schamlosigkeit im Geschlechtsverkehr her, die im Götzendienste gerade hündisch ward“. Rein willkürlich ist die Behauptung: „Ueberhaupt wird mit jedem Ausdruck (in V. 15) der Götzendiener neu oder nach neuer Seite gezeichnet“. Man müßte denn Volkmars Ansicht zustimmen, „daß die ganze Apokalypse nicht ein Gericht über das Judentum, sondern allein über das Heidentum ausspricht“ (S. 26). Darnach ist ferner nicht nur Eichhorns und Ewalds Erklärung falsch, sondern auch des Arethas (nicht des Andreas, dem er sonst fast wörtlich folgt) ἠταιρηκότες

(scortatores, Peltanus) unnötiger Weise eingetragen; denn diese Klasse Verworfener wird durch *πόρνοι* besonders aufgeführt. Wenn gleichwohl Andreas anmerkt: *κύνες δὲ οὐ μόνον οἱ ἀναιδεῖς καὶ ἄπιστοι κτλ.*, so zieht Arethas beide Ausdrücke zusammen in (*οὐ μόνον τοὺς ἀναιδεῖς ἀπίστους ἀπελαύνει*) *κτλ.*, und Peltanus übersetzt richtig *ἀναιδεῖς* mit effrontes. Stellt doch Andreas selbst (22, 15) diese „Frechen" und „Boshaften" (*κακοὶ ἐργάται*) in Gegensatz zu den Unkeuschen in: *Διὸ σὺν τοῖς πόρνοις καὶ φονεῦσι καὶ εἰδωλολάτραις τῆς ἄνω ἀλλοτριοῦνται πόλεως.*

Nachdem zuerst Andreas und Arethas „die Ungläubigen" genannt haben, behauptet Viegas mit Berufung auf Arethas — per canes *infideles*, und mit Berufung auf Haymo — haereticos quoque comprehendit, ita communis expositio. Wörtlich sagt Haymo: Judaei, haeretici caeterique *increduli*, qui contra ecclesiam latrant. Dies zeigt, daß hier der Unglaube in besonders weitem Sinne genommen ist. Da Juden, Häretiker und Heiden mit einbegriffen sind, steht er im Gegensatz zum wahren kirchlichen Glauben. Andreas zieht selbst den praktischen Unglauben oder die Verleugnung des Glaubens durch das Leben herein, wenn er sagt, unter den Hunden seien auch *οἱ μετὰ τὸ βάπτισμα ἐπιστρέψαντες ἐπὶ τὸ ἴδιον ἔμετον* zu verstehen. Die aggressive Seite dieses Unglaubens, welche zuerst Haymo (durch latrant) andeutet, vertreten Alcasar und Kornelius a Lapide, Seb. Meyer, Heinrichs und Ebrard. „Die gemeinen, rohen, blutgierigen Feinde des Evangeliums", behauptet Ebrard, „die dasselbe anbellen und gern zerreißen möchten, sind gemeint". Ob auch diesem

Unglauben ein Glied der Partition von 22, 1
gegenstemmt? Wohl nicht εἰδωλολάτραι, aber π
καὶ ποιῶν ψεῦδος, das sich mit ersterem zun
Gegensatz der christlichen Orthodoxie ergänzt.

Der gemeinsame Fehler dieser Auffassun
auch derjenigen des Nik. v. Lyra (canes, i. e.
detractores contra bonos latrantes) ist, daß
hl. Verfasser, sondern der Erklärer den Gru
der Mimik des Hundes bestimmt, der für den
Metapher maßgebend sein soll. Lyra verwer
eigenmächtig die Gefräßigkeit (gula), als A
Wasserscheue des Tieres, und daneben noch
Bellen, jener die Bissigkeit. Der Widersprud
Objekten zum Bellen und Beißen (Haymo eccl
boni, Meyer veritas Dei) ist die notwendige K
davon. Das Hauptkriterium der Richtigkeit, d
der Erklärung, kann nur von der Metapher οἱ
aus erzielt werden. Das spezielle Gepräge vo
muß das kontradiktorische oder konträre
teil von jener sein. Da nun feststeht, daß di
(14) in reinen Kleidern alle in der Standhafti
Tapferkeit sich bewährten, so gilt von den Ve
(15), daß sie vor der Zeit die Waffen streckten
sich feige und treulos zeigten.

Soll damit ein neuer Zug aus der Eig
orientalischen Hunde in die biblische Symbolik
werden oder haben wir denselben in den bekannten
übersehen? Will etwa der Riese Goliath 1 Sa
durch seine ironische Frage nicht sowohl den
der Schwäche als vielmehr den der Feigheit zur
Will Abisai II Sam. 16, 9 den Simei als

und nicht als „elenden Wicht“, „nichtswürdigen Kerl“ bezeichnen? Eine Thatsache ist, daß der orientalische Stadthund wohl die Mildthätigkeit eines Hausbesitzers regelmäßig genießt, aber nie ein treuer Haushund wird oder auch nur die gewohnte Ungebundenheit ungezwungen mit Herrendienst vertauscht. Eine andere Thatsache ist, daß ein ganzer Rudel Hunde feige das Weite sucht, wenn sich jemand nur nach einem Steine bückt. Auch läßt sich bei I Sam. 17, 43 die Frage, ob durch κύων Feigheit oder Erbärmlichkeit ausgedrückt werden wolle, ernstlich diskutieren. Doch verzichten wir auf jede Parallele im Sinne von Feigheit, da selbst I Sam. 17, 43 dieser Sinn nicht am nächsten zu liegen scheint. Für das Prävalieren des Begriffes Feigheit und Treulosigkeit in κύνες sprechen alle Gründe, welche bei πλύνοντες für das Prävalieren der Standhaftigkeit und Tapferkeit sprachen. Aus 22, 15 ist günstig, daß kein Glied des Verses diese Grundfehler tautologisch wiederholt. Aus 21, 8, wo 22, 15 sein treffendstes Gegenbild findet, heben wir die Wörter τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις heraus. Sie eröffnen die Liste der Verworfenen in 21, 8, wie κύνες die der Verworfenen von 22, 15 eröffnet. Hier zwingt der nähere und entferntere Kontext indirekt und direkt zur Annahme, daß κύνες, speziell genommen, Feiglinge, Treulose bedeute, dort lesen wir an Stelle dieser Metapher die Namen δειλοὶ καὶ ἄπιστοι. Dieses nicht geahnte Zusammentreffen an demselben Ziel, nachdem man von verschiedenen Wegen ausgegangen, kann nicht als Zufall bezeichnet werden, sondern ist in der Absicht des Apokalyptikers begründet zu denken, der zu Anfang von 22, 15 das im Bilde sagen wollte, was er zu Anfang von 21, 8

in nüchternen Worten ausgesprochen hatte. Zum Wechsel des Ausdrucks nötigte nicht sowohl ein rhetorischer Grund, als vielmehr der Gegensatz und die generelle Bedeutung von *οἱ πλύνοντες*.

Selbst das prävalierend Generelle, das wegen *πλύνοντες* in *κύνες* vorab gesucht werden muß, hat 21, 8 in *ἐβδελυγμένοι* seinen Ausdruck gefunden, so daß in 21, 8 gleichsam prismatisch gebrochen zu sehen ist, was der Apokalyptiker 22, 15 mit *κύνες* sagen wollte. Es sind die mit *κύνες* Verworfenen — *οἱ δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδελυγμένοι*, d. i., generell genommen, alle Unheiligen, Unreinen, Greuelhaften (*ἐβδελυγμένοι*, cf. 21, 27 und 17, 4, 5), speziell genommen, die Feigen (Trägen) Treulosen. Eine auffällige Bestätigung findet diese Annahme durch die Thatsache, daß man umgekehrt die *δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδελυγμένοι* in 21, 8 auf *κύνες* in 22, 15 vereinigen muß, um ein vollständiges Gleichmaß der Glieder beider Verse zu erhalten. So entspricht dann den *φονεῦσι οἱ φονοί*, den *πόρνοις οἱ πόρνοι*, den *φαρμακοῖς οἱ φαρμακοί*, den *εἰδαλολάτραις οἱ εἰδωλολάτραι* und *πᾶσι τοῖς ψευδέσι πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος* (mit nur wenig veränderter Abfolge); selbst *τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος* findet in *ἔξω* ein energisches Widerspiel.

„Die Bedrängnis bewirkt Ausdauer, die Ausdauer Bewährung, die Bewährung Hoffnung, die nicht zu Schanden werden läßt" (Röm. 5, 3—5). Jedermann wird auf die Probe gestellt, jedermann kommt in die Lage: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων* (13, 10). Glückselig der Mann, welcher „die Gebote Gottes und die Treue gegen Jesus festhielt" (14, 12; 15, 14);

allen Seligen ist dies gelungen. Dagegen fehlt allen Verworfenen die Tugend der Standhaftigkeit und Treue gegen Jesus; alle trifft der Vorwurf der Feigheit und Treulosigkeit. Welcher grelle Widerspruch mit der neuerdings verschiedentlich vertretenen Meinung von einem engherzigen jüdischen Partikularismus des Apokalyptikers! Er denkt so universell als der vierte Evangelist, welcher schreibt: „Das Licht erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt eintritt" (1, 9). Der ausnahmslose Vorwurf der Feigheit beweist, daß er jedermann die Möglichkeit des Sieges beilegt. „Das ist" — nicht minder nach ihm als nach dem vierten Evangelisten — „die Verurteilung, daß das Licht in die Welt kam, die Menschen aber die Finsternis mehr liebten als das Licht; es waren nämlich ihre Werke schlecht" (3, 19). Ja, alle Verworfenen sind, um mit Paulus zu reden (II Tim. 1, 7) „vom Geiste der Feigheit" beseelt, den Gott nicht gibt, statt daß sie „den Geist der Tapferkeit (δυνάμεως), Liebe und Mäßigkeit" bethätigen, den Gott reichlich gibt. Auch läßt sich unschwer einsehen, daß jede aversio a deo et conversio ad creaturam, d. i. jede schwere Versündigung, mag sie den Glauben oder die Sitten betreffen, unter den Gesichtspunkt „des Geistes der Feigheit" (Vulg. spiritus timoris) gebracht werden kann. Steht doch dem Menschen in jeder Versuchung, die zum Kampfe herausfordert, die „ausreichende Gnade" zur Seite (ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ 2 Kor. 3, 5), die bei gutem Willen den Siegeskranz der Tugend (cf. 1 Kor. 9, 24 βραβεῖον), das Heil (Eph. 2, 5; 4, 7) garantiert. Feigheit ist alles Renegatentum, Feigheit auch die Nichtannahme des Glaubens, wenn sie imputabel

sein soll. Feigheit ist Ehrabschneidung, Verleumdung, falsches Zeugnis; Feigheit — Völlerei und Fleischeslust; Feigheit — Verstümmelung und Selbstmord, ja selbst der gewaltthätige Totschlag. Vor Kains Thüre lagerte einst die Sünde des Brudermordes und ihr Verlangen stand nach ihm; er aber konnte über sie herrschen (Gen. 4, 7). Seine Frevelthat ist eine feige Niederlage gegenüber dem Gelüste des Neides.

Denkt man sich die mehr oder minder schwierige Aufgabe, welche der Mensch hienieden zu lösen hat, nicht unter dem Bilde „des guten Kampfes", sondern minder poetisch als ein gottwohlgefälliges Wirken (Apok. 22, 12; 20, 12, 13 *κριθῆναι κατὰ τὰ ἔργα*; 18, 6; 16, 11 *μετανοεῖν ἐκ τῶν ἔργων*), so gestaltet sich der Gegensatz der *ὑπομονή* nicht sowohl zur Feigheit als vielmehr zur Trägheit, die sprichwörtlich aller Laster Anfang ist und auf die daher auch nach Art der Hauptsünden alle Verkommenheit zurückgeführt werden kann. Doch verlassen wir mit diesem prosaischen Namen den Anschauungskreis des Apokalyptikers. Wir nennen ihn bloß um zu zeigen, auf welche der sieben Hauptsünden das spezielle Gepräge der Metapher *κύνες* hinweise.

Vollkommen im Sinne des Apokalyptikers ist es, die Treulosigkeit auf gleiche Linie mit der Feigheit zu setzen. Beide Sünden stehen 21, 8 thatsächlich auf gleicher Stufe; ihre Gleichsetzung wird auch durch den Gegensatz *ὑπομονή καὶ πίστις* (13, 10; cf. 14, 12) verlangt. Zur Sache bemerkt Volkmar (zu 21, 8): „Treulosigkeit ist immer Feigheit, und Feigheit immer Treulosigkeit: die Treue zu Gott gibt immer den rechten Mut". Daß aber *ἄπιστοι* (21, 8) gegen die Regel (Luc. 9, 41; Joh. 20, 27;

1 Kor. 7, 14) mit treulos zu übersetzen sei, will die *πίστις Ιησοῦ* (14, 12 Treue zu Jesus) und die Zusammenstellung dieser *πίστις* mit der *ὑπομονή* (13, 10). Ferner heißt *πιστός*, von Gott oder Christus ausgesagt, unmöglich gläubig, sondern treu (2 Thess. 3, 3; 1 Thess. 5, 24; 2 Kor. 1, 18; 1 Kor. 10, 13; Hebr. 10, 23; 11, 11; 1 Petr. 4, 19; 1 Joh. 1, 9). Denselben Sinn hat *πιστός*: Apok. 19, 11 (mit *ἀληθινός* zusammengestellt cf. 22, 6); 3, 14; 1, 5. Im Gegensatz zu diesem *πιστός* heißt *ἀπιστεῖν* 2 Tim. 2, 13 offenbar „treulos sein". Hebr. 3, 12 besteht die Gefahr, daß Brüder „abfallen von dem lebendigen Gott" infolge einer *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*, was sich mit Treulosigkeit deckt. Angesehen die Thatsache, daß der Bund Gottes mit Israel in der Erwartung des Messias gipfelte, ist die Verwerfung des erschienenen Heilandes die Treulosigkeit des Bundesbruches, und kann *ἄπιστος*, auf Juden angewendet, zutreffend auch mit „treulos" übersetzt werden. Die Sünde des Unglaubens wird damit nicht hinwegdemonstriert, da die Treulosigkeit den Unglauben ebenso in sich faßt, wie die Treue den Glauben.

Das Objekt der Treulosigkeit aber ist Jesus (cf. 14, 12). Demselben entspricht das Element des Kleiderwaschens, nämlich „im Blute des Lammes" (Vulg. zu 22, 14). Dies ist ein Beweis, daß Johannes ungeachtet aller Betonung der sittlichen Reinheit und Heiligkeit den spezifisch christlichen Glauben fordert — er ist die notwendige Voraussetzung und Grundlage jener; dies ein Beweis, daß die geforderte Tapferkeit letztlich dem Ruhm des Lammes gelten muß, und daß die Feigheit faktisch dessen Triumphe schmälert, was sich subjektiv

als ewige Freude oder als Wurm, der nicht stirbt, äußert. Ist doch die Apokalypse erklärter Massen „Offenbarung Jesu Christi an seine Knechte" (1, 1), „Gnade und Heil von Jesu Christo" an die Gläubigen (1, 4, 6), von ihm, in dessen Auftrag der Apokalyptiker anderorts schreibt: „Selig sind die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind" (19, 9).

Nachdem uns der kontextmäßige Sinn des ersten Versgliedes von 22, 15 klar geworden, sehen wir uns am angemessensten gleich auch das zweite und die folgenden Glieder dieses Verses näher an. Im allgemeinen gilt hier Alcasars Behauptung: nomen canis metaphorice, cetera proprie usurpari. Einmal ist der metaphorische Gebrauch aller dieser Wörter sonst nirgends erweisbar, ja mit Ausnahme von *πόρνος* — das sich aber in uneigentlichem Sinne mit *εἰδωλολάτρης* begegnen würde — kaum denkbar. Sodann stehen wir mit 22, 15 im Epilog (22, 6 ff.), welcher die Eigenheit hat, daß seine Diktion nach dem höchsten Schwunge prophetischer Begeisterung (4, 1—22, 6) durchweg die nüchterne Form eines Evangelisten (cf. Eph. 4, 11) anstrebt (22, 6—12), aber auf so unerhörte Gesichte begreiflicher Weise mitunter (13, 14, 15 a, 16 b, 17 b, 18 b, 19 b) wieder aus dem Auge verliert. Ein solcher Rückfall in die prophetische Stimmung und Sprache liegt offenbar V. 13 und 14 vor, geht aber ebenso offenbar mit *ἔξω οἱ κύνες* (15) zu Ende, um fortan dem prosaischen Ausdruck eines eschatologischen Sittenpredigers Raum zu geben. Mit einiger Ueberschätzung der poetischen Bestandteile kennzeichnet Ewald II den Epilog ähnlich, wenn er diesen den „von Stufe zu Stufe aus der Höhe der Be-

geisterung zurückkehrenden und immer mehr in Ruhe sich fassenden Schluß" des Buches nennt (S. 356). Es wird aber damit Volkmars Behauptung hinfällig, daß „mit jedem Ausdruck der Götzendiener neu und nach neuer Seite gezeichnet" werde. Dies wäre allegorische, poetische Sprache, die nach *κύνες* für V. 15 aufgehört hat.

Ferner hat Alcasar recht, wenn er die Ansicht bestreitet: canis metaphoram per nomina sequentia explicari. Indem der Apokalyptiker die Summe der Verworfenen letztlich als Feiglinge aus seinem Geistesauge verliert, fährt er ergänzend fort: *καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι κτλ.* Die Abfolge dieser weiteren Verbrecher ist so wenig als sonst in einem der biblischen Lasterkataloge klimaktisch oder antiklimaktisch, sowenig als irgendwo anders von dem Grade der inneren Verwandtschaft bedingt (cf. Mt. 15, 19 und Mar. 7, 21, 22; Röm. 1, 29, 30, 31; Gal. 5, 19, 20, 21), sondern durch das freie Walten des Reproduktionsvermögens gegeben, was speziell aus den Abweichungen zwischen unserm Vers und 21, 8 erhellt. Gleichwohl besteht, wie Gal. 5, 19, eine gewisse Aehnlichkeit der Ideen, und nach derselben reihen sich an die Feiglinge, die in *κύνες* nachklingen, die *φαρμακοί*, d. h. Giftmischer (Vulg. venefici), welche ein ebenso feiges als verruchtes Gewerbe treiben. Ob dies auch die zutreffende Uebersetzung ist?

Das Wort *φαρμακός* (Var. *φαρμακεύς*) kommt außer Apok. 22, 15 und Apok. 21, 8 im neuen Testamente nicht vor. Auch das Abstraktum *φαρμακεία* wäre ohne die Parallelstelle Gal. 5, 20 ausschließlicher Besitz der Apokalypse (9, 21; 18, 23). Bekanntlich war das griechisch-römische Reich in der apostolischen Zeit von Aegyptern

und Chaldäern überschwemmt, welche die geheimen Kräfte der Kräuter kannten und ihre Dekokte demjenigen, welcher am meisten bot, zur Verfügung stellten. In weitaus den meisten Fällen diente ihr giftiges Gebräu dem Wahn (Liebestrank) und Aberglauben (Zauberei), in den selteneren Fällen dem Mord. Apok. 18, 23 erscheint die Buhlerin Babel im Besitze solcher Geheimmittel; durch ihre Liebestränke (*φαρμακείᾳ*) „wurden verführt alle Völker". Apok. 9, 21 weist die *φαρμακεία* zurück auf Mord und vorwärts auf Hurerei. Gal. 5, 20 aber steht die *φαρμακεία* neben der erstorbenen heidnischen Staatsreligion (*εἰδωλολατρεία*) für den neuen vom Orient eingewanderten Aberglauben (Isiskult etc.), dessen eigentliche Kraft die Kräuterbrauerei und Giftmischerei war.

In der verkommenen Völkerwelt der Oikuméne bildete so die *φαρμακεία* notwendig eine Hauptschwierigkeit für die Verbreitung des Christentums. Kein Wunder also, daß sie da genannt wird, wo statt aller Sünden nur die ärgsten (Apok. 9, 21) genannt werden wollen. Auf diese moderne Form des griechisch-römischen Aberglaubens weist auch 21, 8 die Abfolge der Konkreta *φαρμακοὶ καὶ εἰδωλολάτραι* hin. Dagegen legt 22, 15 die Abfolge *οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς* den Gedanken an Liebestrank und Giftbecher, d. i. weniger schädliche und schädlichere Giftmischerei, nahe. Die häufige Uebersetzung „Zauberer" geht nur auf jene minder schädliche Giftmischerei und ist also zu eng.

Was *πόρνος* betrifft, so ist es Thatsache, daß *πορνεία*, *πορνεύειν* und *πόρνη* in der Apokalypse (9, 21 ausgenommen) nur metaphorisch gebraucht wird. Trotzdem kann das Gleiche nicht auch von *πόρνος* gesagt

werden, da dieses Wort jedesmal neben εἰδωλολάτραι (21, 8 und 22, 15) vorkommt und εἰδωλολατρεία der ständige Sinn jener stammverwandten Metaphern ist. Es steht also πόρνος im eigentlichen Sinne. Da aber 22, 15 nur die ärgsten Vergehen genannt werden wollen, Vergehen, welche das ἔξω am augenscheinlichsten rechtfertigen, so ist πόρνος im weitern Sinn, d. i. mindestens mit Einschluß des μοιχός (cf. Hebr. 13, 4), wenn nicht geradezu als μοιχός zu denken. So ist die μοιχεία offenbar mit dem bekannten παρεκτὸς λόγου πορνείας gemeint (Mt. 5, 32). Denselben gesteigerten Sinn hat die πορνεία auch 1 Kor. 5, 1, während sie Act. 15, 29 neben πνικτόν (ex sententia alterius) zum Adiaphoron herabsinkt, also in weitem Rahmen sich bewegt.

Die πόρνοι sündigen gegen das Gebot Gottes: Du sollst nicht ehebrechen, die φονεῖς gegen das Gebot: Du sollst nicht töten. Wie diese den einzelnen Menschen vernichten, so zerstören jene die menschliche Gattung. Beide freveln am gröbsten gegen die Menschen, die εἰδωλολάτραι aber am herausforderndsten gegen die Majestät Gottes (cf. Lyra); sie sündigen nicht, wie Haymo will, im Sinne von Mt. 6, 24 b, sondern gegen das erste Gebot. Die Götzen werden daher auch als blindes, stummes, steifes Fabrikat ihrer Verehrer (9, 20) lächerlich gemacht. Apok. 9, 20, 21 folgt auf die Erwähnung des ersten Gebotes das fünfte, dann nach φαρμακεία das sechste und siebente; Apok. 21, 8 auf das fünfte und sechste φαρμακοί und dann das erste Gebot; Apok. 22, 15 auf die φαρμακοί das sechste, fünfte und erste Gebot. An Apok. 22, 15 reihen wir noch Röm. 13, 9, wo Paulus hintereinander das sechste, fünfte, siebente und (sub uno) das neunte

und zehnte erwähnt — und fragen, ob aus solcher Abfolge überhaupt etwas Besonderes, ob speziell ein Unterschied zwischen den Altaposteln und Paulus ersichtlich sei, ob Paulus im Gegensatz zum Apokalyptiker „das Ehebrechen vor das Töten setze“ (cf. 22, 15 und Röm. 13, 9), wie Volkmar (zu 9, 21) behauptet? Am Ende entpuppt sich Johannes, „der ergrimmte Judenchrist“, noch als Pauliner.

Die Reihe der Verworfenen schließt 22, 15 mit dem zusammenfassenden *πᾶς* (ὁ om. *A* ℵ Q, Lachm., Tregelles, Tischendorf) *φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*. Es ist zu wenig, was Bengel (Gnom. Nov. Test.) erläuternd beigefügt: mala mens mendacium amat. „Johannes“, bemerkt Hengstenberg richtig (zu 14, 5), „faßt den Begriff Lüge besonders tief auf und so wird ihm ihr Gebiet ein sehr weites“. Nach der Norm, daß statt aller Verworfenen die ärgsten aufgeführt werden, scheint auf die Berührung des sechsten, fünften und ersten Gebotes (in 22, 15) der Gedanke an das achte Gebot am nächsten gelegen. Der aktive und passive Anteil an der Rechtsverdrehung ist ein Greuel vor dem Herrn. Ein Stifter wie Samuel kann an ganz Israel die Frage stellen, „ob er von jemandens Hand ein Geschenk genommen“ (I Sam. 12, 3). Die Gerechtigkeit des Gerichtes rühmt der Apokalyptiker 16, 7; 19, 2; 19, 11 (cf. 1 Petr. 2, 23). Doch hat der Begriff der Lüge neben und vielleicht auch mit Ausschluß dieser praktischen sicher eine theoretische Seite.

In der Parallelstelle steht für unsern längern Ausdruck kurzweg *πᾶσι τοῖς ψευδέσι* (21, 8). Es ist aber nicht Zufall, daß Johannes *ψευδής* (2, 2) von „falschen Aposteln“ und *ψεύδεσθαι* (3, 9) von solchen, die sich für rechtgläubig ausgeben, es aber nicht sind, aussagt,

und daß der Apokalyptiker keines von beiden Wörtern in einer andern Verbindung gebraucht. Ihm geht die Existenz von Häresien (2, 6 Nikolaiten; 2, 14 *διδαχὴ Βαλαάμ;* 2, 20 Jezabel) besonders nahe; offenbar trifft sie die Strafsentenz des *ἔξω* (cf. 2, 23; 2, 16). *Εἰδωλολάτραι* schließt die Häretiker ebenso aus, wie es sie im folgenden Versgliede suchen läßt; darum gedächte Haymo derselben gewiß richtiger unter mendacium als unter canes. Diese theoretische Seite wird ferner 14, 5 durch *ἐν τῷ στόματι αὐτῶν* empfohlen, dessen *ψεῦδος* in bezug auf Prägnanz mit dem von 22, 15 übereinstimmt. Aus 21, 27 läßt sich endlich mit gutem Rechte die Komposition *πᾶν ποιοῦν ψεῦδος* und damit ein wörtliches Analogon zu *πᾶς ποιῶν ψεῦδος* herstellen. So aber fällt von Jes. 52, 1 und 60, 21 her wie auf 21, 27 (was unbestreitbar ist), so auch auf 22, 15 ein aufklärendes Licht.

Der große Prophet sieht das neue Jerusalem von lauter Gerechten angefüllt; „ein Unbeschnittener und Unreiner" wird es nicht betreten. Die hier Ausgeschlossenen werden unter der vergeistigenden Hand des Johannes 21, 27 zu *πᾶν κοινὸν καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*. Es muß also hinter diesen Worten mindestens ein religiöser Gegensatz gesucht werden. Ist da *βδέλυγμα* dem Wortsinne nach der abscheulichste religiöse Irrtum, so ist *ψεῦδος* noch der auf die Rechthaberei des geistigen Hochmutes gegründete Irrglaube. Hat man sich unter *βδέλυγμα* die das vorchristliche und christliche Gottesreich befeindenden Nichtjuden zu denken, so mögen zu *ψεῦδος* die dem christlichen Gottesreiche neu erwachsenen religiösen Gegner aus dem alten und neuen Gottesreiche,

d. i. Juden und Häretiker, gehören. Diese Annahme wird in 22, 15, einer freien Erweiterung von 21, 27, insoweit bestätigt, daß hier *βδέλυγμα* (de Wette, Abgötterei) fehlt und *εἰδωλολάτραι* an dessen Stelle getreten ist. Sollte da bei dem nebenanstehenden *ψεῦδος* (in 21, 27 und 22, 15) der Gedanke an falsche monotheistische Kälte (*ποιῶν*) mit oder ohne Anerkennung des erschienenen Messias — unzuläßig sein? Der neue Ausdruck *φιλῶν* in 22, 15 trägt dem subjektiven Maßstab der Imputation Rechnung und fügt dem objektiven religiösen Irrtum den formalen Charakter bei. Ueber die Denkweise der apostolischen Zeit von der Häresie gibt nicht nur 2 Joh. 10, sondern auch Tit. 3, 10 (cf. 2 Thess. 3, 10) Aufschluß. Was das christenfeindliche Judentum betrifft, so hat es die Apokalypse an sich mit allem Antichristentum zu thun, speziell aber hat sie den Sieg des Christentums über das Judentum (11, 2—13) und über das Heidentum (Kap. 18) zu verkünden (cf. Ad. Maier, Einltg. S. 447). Johannes steht hierin an Entschiedenheit dem Paulus nicht nach. Ueberhaupt ist es johanneisch, nur im echten, vollen Christentum, und hier wieder in der Harmonie von Glauben und Leben die Wahrheit zu erkennen. Ihm sind (2 Joh. 2, 4) seine geistigen Kinder *οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, οἱ περιπατοῦντες ἐν ἀληθείᾳ*, gleichwie die Verkündiger der christlichen Lehre *συνεργοὶ τῇ ἀληθείᾳ* (3 Joh. 8). „Der ist" nach ihm (1 Joh. 2, 22) „der Lügner, welcher bestreitet, daß Jesus der Christ ist". „Wenn wir sagen, wir gehören zu Christus, wandeln aber in der Finsternis, so lügen wir und thun die Wahrheit nicht" (1 Joh. 1, 6 *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* opp. *ποιεῖν ψεῦδος*). Daß auch

Paulus die religiösen Verirrungen (der Völkerwelt) als „Lüge“ bezeichnet, beweist Röm. 1, 25.

Sollen nun alle diese: „die Hunde und die Giftmischer und die Hurer und die Mörder und die Götzendiener und jeder, der Lüge liebt und übt“ — „draußen“ bleiben oder sollen sie „hinaus“ (Ewald II, foras sunto, Düsterdinck, Volkmar) geworfen werden? Ἔξω gestattet (cf. Apok. 3, 12; 11, 2) ebenso gut die letztere als die erstere Uebersetzung. Doch ist die Wiedergabe der Vulgata durch foris die herrschende, die Verdeutlichung durch foras eine Neuerung. Ihr widerspricht nicht nur der auf der Natur der Sache und auf klaren Aussprüchen Jesu fußende Glaube, daß die Verworfenen den Ort der ewigen Freude nicht betreten werden (Mt. 25, 46; Luc. 16, 26 *χάσμα μέγα*), sondern schon der klare Wortlaut von 21, 27: *οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν* (*Ἱερουσαλὴμ καινήν*) *πᾶν κοινὸν κτλ.* Wenn die Schlechten nie „hineinkommen“, so kann *ἔξω* nur besagen, daß sie „draußen“ (foris) bleiben. Dies will auch das Verhältnis der Antithese, das zwischen *εἰσελθεῖν* (22, 14) und *ἔξω* (15) besteht.

Gelegentlich der eingehenden Erörterung über V. 15 ist im Ganzen auch der Sinn von V. 14 klar gestellt worden. Es ist deshalb zur Erläuterung desselben nur weniges anzufügen.

„Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir“ — sagt Christus, der unmerklich an Stelle des Offenbarungsengels getreten ist (22, 12 cf. 22, 10 *λέγει* sc. *ἄγγελος*, erst 22, 16 ausdrücklich *ἐγὼ Ἰησοῦς*). Als das ewige „Wort“ vom Vater, gleicher Prärogative und Wesenheit mit ihm (22, 1 *θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ*

ἀρνίου; 22, 3 λατρεύσουσι; Singul. αὐτῷ) — ist er auch gleich dem Vater (1, 8 ὁ θεός; 21, 6) „A und Z, Erster und Letzter, der Anfang und das Ende" (13), kommt ihm mit dem Vater oder vielmehr — durch Uebertragung vom Vater — allein die ewige Entgeltung oder Lohnerteilung nach den Werken (Joh. 5, 22; Apok. 22, 12; 2, 23) zu. Darum mögen die Gläubigen ausharren, „der Gerechte ferner Gerechtigkeit üben, der Heilige sich weiter heiligen" (22, 11). Glückselig diese — „die so ihre Kleider waschen" (14)!

Sie sind jene Beneidenswerten, „welche zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind" (19, 9); sie zählen zu den himmlischen Heerscharen, die in weißen, reinen Byssus gehüllt — dem Reiter auf weißem Rosse das Geleite geben dürfen (19, 14); sie sind nicht nur vergleichbar „einer Braut geschmückt für ihren Mann" (21, 2), sie sind die schmucke Braut des Lammes selbst, der verliehen ward, sich zu kleiden in lichten reinen Byssus". „Der Byssus bedeutet die Gerechtigkeit der Heiligen" (19, 8): wer möchte ohne das Kleid der Gerechtigkeit vor dem Allgerechten erscheinen? „Selig also, wer wacht und seine Kleider bewahrt, daß er nicht nackt wandle und man seine Schande sehe" (16, 15)! Der für seine Person geistig tote Vorsteher der Gemeinde von Sardes hat in seiner Gemeinde „einige Namen, die ihre Kleider nicht befleckt haben; sie werden mit Christo in weißen Kleidern wandeln, weil sie es würdig sind. Wer immer siegt, der wird mit weißen Kleidern bekleidet werden". Der Sohn wird seinen Namen vor seinem Vater und seinen Engeln bekennen (3, 4, 5). Die Kleider, welche jene „Namen von Sardes" nicht befleckt haben, hat

Jesus Christus, der uns liebt, zuerst in seinem Blute gewaschen (1, 5). Im Blute Christi wuschen weiter (ἁγιασθήτω ἔτι 22, 11) die 7, 13 so erstaunlich glänzen in ihren weißen Kleidern; im Blute Christi waschen ihr ganzes Leben hindurch (πλύνοντες) an ihren Gewändern, die 22, 14 selig gepriesen werden. Sie hungern und dürsten nach Heiligung, thun das Ihrige und greifen nach der helfenden Gnade. Von ihnen gilt: „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden" (Mt. 5, 6), d. h. als Reine und Heilige des ewigen Lebens teilhaftig werden.

Die Apokalypse ist gewiß nichts weniger als eine lehrmäßige Schrift, aber aus diesen Variationen über das Bild des Kleiderwaschens ergeben sich ohne Zwang die zwei konstitutiven Momente und beide Faktoren der Rechtfertigung: der göttliche Faktor aus 1, 5 (**Ἰησοῦς Χριστὸς λύσας ἡμᾶς**), der menschliche aus 7, 14 und 22, 14, die Reinigung von Sünden aus 1, 5 (**ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν**), die Heiligung aus 7, 14 (**ἐλεύκαναν**), um von andern Stellen zu schweigen. Auch die Wahrheit, daß sich alle menschliche Rechtbeschaffenheit auf die Verdienste Christi stützt, liegt 1, 5 und 7, 14 (cf. 5, 9 und 12, 11) offen zu Tag. Weiter ergibt sich aus den zahlreichen Variationen über das gleiche Thema die Genuinität des Bildes und damit von neuem Gesichtspunkte aus die Wichtigkeit der Lesart **οἱ πλύνοντες κτλ.** Der unzweideutige Sinn der so häufigen Metapher vom „weißen Kleide" — sittliche Reinheit, Integrität, Heiligkeit — determiniert endlich den mehrdeutigen Sinn der Metapher **κύνες** nochmals besonders nachdrücklich nach der Seite der sittlichen Unreinheit, Sündhaftigkeit, Lasterhaftigkeit

im weitesten Umfang. Die Idee der Reinheit (mundaverunt) entzifferte gleich der erste, welcher 22, 14 paraphrasierte, Kassiodor; *οἱ πλύνοντες* . . . qui munditiei vitae student — bemerkt Ewald I; ähnlich thun alle, welche diese Lesart festhalten.

„Selig die ihre Kleider waschen, es soll (*ἵνα*) ihnen die Vollmacht sein über den Baum des Lebens, und sie sollen durch die Thore eingehen in die Stadt". Formell findet Volkmar den Ausdruck *ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς* „unbeholfen griechisch". Ob es treffender gewesen wäre zu sagen: „damit ihnen gestattet sei, wie sie beabsichtigen, Teil zu haben am Lebensbaum"? Wir ziehen immerhin das eckige Griechisch des hl. Sehers dieser verwässerten Verbesserung vor. Inhaltlich umschreibt schon Andreas die Lohnverheißung richtig mit: *Ἐξουσίαν ἕξουσιν ἐν τῇ ἀλήκτῳ ζωῇ τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς, Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν, ἀναπαύεσθαι καὶ ἐντρυφᾶν τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ.* Es handelt sich um die ewige Seligkeit der triumphierenden Kirche, und nicht um die „göttlichen Wahrheiten", welche die geistige Nahrung der streitenden Kirche ausmachen. Jene deckt sich wirklich mit der ewigen „Ruhe in Christus", mit dem Genusse „der Anschauung des Dreieinigen". Irrig tastet Arethas im diesseitigen Gottesreiche herum, wenn er bei den Pylonen auf „die Apostel" kommt und zum Lebensbaum bemerkt: *τὸ ξύλον τῆς ζωῆς τὰ θεόσοφα λόγια καλεῖ, ἃ περὶ τα πρακτικὰ κατὰ τὸ εὐφρονέστατον τὴν σχολὴν ἔχοντα τὴν τῶν ἁγίων ἐξουσίαν διαπορθμεύεται, ἐλευθερίως διὰ τῶν ἀποστολικῶν ῥήσεων εὐοδούμενα πρὸς τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ.*

Die ewige Seligkeit nun wird bildlich als ein

„Hineinkommen“ in die hl. Stadt des neuen Jerusalem (21, 10) und als ein Mitgenuß des paradiesischen Lebens in derselben (22, 1—5) bezeichnet. Es sind drei Pylone von Osten, drei von Norden, drei von Süden und drei von Westen (21, 13), durch welche man die Stadt von gleicher Länge und Breite und Höhe, das Zelt Gottes unter den Menschen, betritt (16, 3). Der Einbau der auf zwölf Grundsteinen ruhenden Mauer ist Jaspis und reines Gold (18). Der Thron Gottes und des Lammes steht darin, seine Diener dienen ihm und schauen sein Angesicht, und sein Name steht auf ihren Stirnen (22, 3, 4). Die Herrlichkeit Gottes ist ihnen Sonne und Mond, das Lamm ist ihnen Leuchte (21, 23). Der Herr ist ihr Gott, und sie sind sein Volk (3). Dieses hohe Glück heißt symbolisch — schöpfen aus dem krystallhellen Strom des Lebenswassers, welches vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht, nehmen von den zwölf Früchten, welche der Lebensbaum trägt, und von seinen Blättern, die zur Heilung der Völker dienen (22, 1). Dieser symbolische Lebensbaum aber hat seine Wurzeln in dem reellen Baum des Lebens, welcher Genesis 2, 9 und 3, 24 genannt wird und zu welchem die Cherubim mit feurig zuckendem Schwerte seit Adams Fall den Zugang wehren.

Mit unserer exegetisch-kritischen Beleuchtung von Apokalypse 22, 14 und 15 sind wir hiemit zu Ende. Wie die Zusammengehörigkeit beider Verse, so steht die Richtigkeit der Worte *οἱ πλύνοντες κτλ.* und damit der kirchlich rezipierten Uebersetzung qui lavant stolas suas fest. Hiemit werden (7, 14, 9) alle Heiligen als Helden der militia Christi selig gepriesen und des

Gegensatzes wegen weiterhin durch ἔξω οἱ κύνες i. e. foris canes alle Unheiligen oder Sünder als Feiglinge von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen. Die Giftmischer, Hurer, Mörder, Götzendiener und die mit Wissen und Wohlgefallen (φιλῶν) in anderen (religiösen) Irrtümern sind, finden daneben eine besondere Erwähnung. Dies ist in Kürze das Ergebnis dieser Untersuchung. Nehmen wir das Ergebnis der früheren Untersuchung über παρθένος und ἀπαρχή dazu, so bildet κύων (22, 15) wirklich den in der Praxis so gerne verwerteten Gegensatz zu παρθένος (14, 4), nur in dem gefundenen weiteren Sinne.

2.

Der Men- und Mithrakult in Phrygien.

Skizzen zur Vorgeschichte der kolossischen Irrlehre.

Von Dr. **Henle** in München.

1. Die alte Religion der Phrygier war, soweit wir von ihr Kenntnis haben, Naturreligion, näher Astraldienst. Als Hauptrepräsentant der astralischen Gottheiten galt Men [1]), der Mondgott.

Men war die populärste Gottheit von Vorderasien, sein Kult beherrschte das ganze Gebiet von Mesopotamien bis zum Pontus Euxinus, besonders aber war er heimisch in Phrygien. Wir haben Menmünzen aus den be-

1) Ueber die Etymologie des Wortes Men herrscht noch große Unsicherheit. Während Maury (Histoire des Religions de la Grèce antique Paris 1859 t. III p. 123) unter Berufung auf Benfey (Griech. Wurzellexikon II, 32) das Wort aus dem Indogermanischen ableitet und demselben Stamm wie das deutsche „Monat", das gothische „Mena", das englischem »moon«, das dänische »Maane« und das lateinische »mensis« zuweist, identifizieren es Movers (die Phönizier I, 650) und Knobel (der Prophet Jesaja 3. Aufl. 1861 S. 460) mit der Js. 65, 11 erwähnten wahrscheinlich babylonischen Gottheit Menî (מְנִי), während Ramsay (Journal of Hellenic Studies 1883 p. 60) in ihm ein altphrygisches Wort, einen der wenigen sprachlichen Ueberreste der vorgriechischen Zeit dieses Landes vermutet.

deutendsten Städten Phrygiens, so aus Alia [1]); Aizan [2]), Anzyra [3]), Apamea [4]), Attuda [5]), Kibyra [6]), Akkila [7]), Synnada [8]), Metropolis [9]), Midä [10]), Sibidona [11]), Siblia [12]), Laodicea [13]), Hierapolis [14]). Ebenso stand der Menkult in Ehren in den angrenzenden Landschaften, wie in Bithynien [15]), Galatien [16]), Karien [17]), Pisidien [18]), Lydien [19]), Pamphylien [20]). Auch auf den Münzen dieser Länder tritt der phrygische Charakter des Mendienstes inso-

1) Mionnet, Description de médailles antiques etc. t. IV p. 215. no. 130; p. 216 no. 133.

2) Mionnet, t. IV p. 211 no. 101,

3) Mionnet, t. IV p. 222 no. 160; Suppl. t. VII p. 503 no. 108.

4) Mionnet, tom. IV. p. 234 no. 247.

5) Mionnet, t. IV. p. 241 no. 282; p. 242 no. 288.

6) Mionnet, t. IV. p. 258 no. 377; p. 260 no. 400.

7) Supplem. VII. p. 481 no. 1.

8) Mionnet. t. IV. p. 368 no. 990. no. 991.

9) Supplem. t. VII. p. 596 no. 501.

10) l. c. p. 600 no. 516.

11) Mionnet, Supplem. t. VII. p. 617 no. 577.

12) Supplem. t. VII p. 617 no. 578.

13) Mionnet t. IV p. 314 no. 684; p. 315 no. 689; Supplem. t. VII p. 580 no. 421.

14) Mionnet t. IV p. 298 no. 594; p. 300 no. 603, 604; p. 302 no. 620.

15) Mionnet, tom. II p. 446 no. 186. p. 448 no. 199.

16) Mionnet. t. IV p. 375 no. 4, p. 376 no. 12; p. 382 no. 46; p. 387 no. 80; p. 392 no. 109.

17) Mionnet tom. III p. 304 no. 3; p. 314 no. 60 (Supplem. VI p. 364 no. 1821; p. 448 no. 68); p. 365 no. 362; t. III p. 372 no. 402; p. 384 no. 476; p. 385 no. 495.

18) Mionnet, t. III p. 491 no. 260; Waddington, Revue numismatique, Ann. 1855 Blois. p. 43;

19) Mionnet t. IV p. 113 no. 622.

20) Mionnet, Supplem. t. VII p. 84 no. 265, 267; Waddington l. c. pp. 37. 43. 44.

fern hervor, als der Gott durchgehends die phrygische Mütze als Kopfbedeckung trägt, während anderseits auf den Menmünzen Mesopotamiens dieses phrygische Emblem durch einen Halbmond über dem Haupte ersetzt ist [1]). Welche Verehrung übrigens der Mondgott gerade in Mesopotamien genoß, ersehen wir am besten aus einem Hymnus, den Friedrich Delitzsch im Anhang zu H. Delitzsch's Uebersetzung der chaldäischen Genesis von G. Smith (Leipzig 1876 S. 281 ff.) veröffentlicht hat und in dem Uruki d. h. der Mondgott als „Herr, Erzeuger und Führer der Götter", als „Schöpfer des Weltalls", als „König der Könige" u. s. w. gepriesen wird. Noch zu Caracalla's Zeiten stritten sich Männer und Frauen so sehr um die Gunst des Gottes, daß erstere die Sage aufbrachten, wer den Mond als Mann verehre, der brauche sich vor keinem Weibe zu fürchten, während er im umgekehrten Falle der Sklave seines Weibes sei [2]).

Diese Popularität des Mondgottes kam außerdem auch noch in zahlreichen Kultusformen und Kultusstätten zum Ausdruck. Nirgends blühte das Hierodulenwesen in solchem Grade wie an den Mentempeln. Die Zahl der Priester und Priesterinen belief sich auf Tausende. Strabo weiß von einer Reihe solcher Tempel zu

1) Mionnet. t. V p. 593 no. 2, p. 594 no. 3. 4—9; p. 595 no. 10—13; p. 596 no. 15—19. 40. 41.

2) Vgl. Vitae Caesarum. Spartianus, Anton. Caracalla. Basil. 1546 p. 192 s . . . . sciendum doctissimis quibusque id memoriae traditum atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberi, ut qui Lunam foemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inserviat; at vero qui marem deum esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias.

berichten, die noch zu seiner Zeit in Ansehen standen [1]) und von denen der berühmteste der in der unmittelbaren Nähe der 3 Städte Kolossä, Hierapolis und Laodicea gelegene s. g. Men Karou-Tempel war [2]). Aus dem eben Gesagten ergibt sich zugleich, daß der Menkult selbst dem gewaltigen Anprall der griechischen und römischen Kultur standhielt, denn die meisten auf uns gekommenen Menmünzen stammen aus der griechischen und römischen Ära. Die Mentempel übten ihre Anziehungskraft noch auf die Zeitgenossen Strabos, ja ein verdienter Forscher der Neuzeit, Heuzey, behauptet sogar, der Menkult sei bis zum Erlöschen des Heidentums im Ansehen immer mehr gestiegen [3]). Thatsache ist, daß der Menkult so tief im Volksbewußtsein wurzelte, daß die Griechen und Römer demselben sich einfach akkomodieren mußten. So entstand Bel-Apollo, nach den Attributen, die er auf Münzen trägt, nur ein anderer Name für den Mondgott [4]), und entstand in der römischen Ära Juppiter-Serapis, wie er auf kolossischen Münzen [5]) vorkommt, wieder nur eine Nachbildung des Men.

---

1) Strabo XII, 3, 31 p. 557; XII, 8, 14 p. 577.

2) Strabo XII, 8, 20 p. 580. Münzen dieses Tempels besaß die Stadt Attuda (Ramsay, Journal of Hellenic Studies 1883 p. 404).

3) Mission Archéologique de Macédoine par León Heuzey et H. Daumet. Paris 1876 p. 84. Adoré depuis la Mesopotamie jusqu'aux rivages du Pont-Euxin et de la Mediterranée, le dieu-lune jouissait dans ces régions d'une popularité *qui ne fit que croitre jusqu'aux derniers jours du paganisme.*

4) Spon, Recherches d'antiquité Lyon 1682 p. 59. 63. Spanheim, Dissertationes de praestantia numismatum antiquorum. Amstel. 1671 t. I p. 143.

5) Mionnet, t. IV p. 268 no. 421; tom. VII p. 540 no. 262.

Anmerkung: Der Kybelekult, ein Naturdienst gröbster Art, ist jünger als der Menkult; denn die ersten Spuren des Menkultes führen auf Kappadocien, dem ältesten Kulturland Westasiens zurück (vgl. Ramsay, Journal of the Royal Society Asiatic. 1883 p. 114 f.), während der Kybelekult ausschließlich phrygisches Gewächs ist und erst durch die Verbindung mit dem Bachus- oder Dionysoskulte zu Macht und Ansehen gelangte.

2) Die Ideen des Menkultes erschöpfend zu bestimmen, ist deshalb schwer, weil wir lediglich auf die stummen Zeugen der Numismatik, dann auf ein dürftiges Fragment des Philochorus (3. Jahrhdt. v. Ch.), das uns Makrobius in seinen Saturnalia erhalten hat, und endlich auf Analogien angewiesen sind.

Auf grund dieser Zeugnisse lassen sich indes mit ziemlicher Sicherheit wenigstens folgende Ideen als dem Mendienste zu grunde liegende Vorstellungen anführen:

a) Men dachte man sich als Zwittergottheit.

Auf allen Münzen, welche das Bild dieser Gottheit tragen und wie wir sie oben zusammengestellt haben [1]), ist Men als Mannweib abgebildet. Die Physiognomie ist die eines Weibes, die Ausrüstung dagegen die eines Mannes.

Weiter berichtet der eben genannte Philochorus, daß die Menpriester weibliche, die Priesterinen männliche Kleider zu tragen pflegten und fügt dann bei, dies ge-

1) Dazu vergleiche man noch: Streber, Numismata nonnulla graeca ex Museo Regis Bavariae hactenus minus accurate descripta. Monachii 1832 p. 177. Havercamp. Mus. Regin. Christin. p. 165 tab. XXV fig. 12. Gessner numism. ant. imper. tab. CXXXVIII fig. 24. Ekhel, Sylloge num. vet. anecd. tab. V fig. 11 p. 35. Pellerin, Recueil des médailles etc. t. III tab. CXXXVI fig. 8 und endlich Gerhard in der Archäol. Ztg. 1854 Nro. 10 S. 211, wo die Menbilder ganz in Uebereinstimmung mit unserer Deutung beschrieben sind.

schehe deshalb, „weil derselbe Gott als männlich und weiblich zugleich gedacht werde“ [1]).

Endlich spielt die Amazonensage, die sich offenbar an das Hierodulenwesen des Menkultes anlehnt, gerade in dem Lande, das als Mutterland phrygischer Kultur und des phrygischen Kultes gilt, in Kappadocien. Dort, besonders auf dem Grunde der ehemaligen Hauptstadt Pteria, finden sich fast nur hieratische Denkmäler mit androgynen Typen [2]).

Somit dürfte es mit der Behauptung, daß Men als Zwittergott galt, seine Richtigkeit haben. Mit dieser Vorstellung hing aber aufs engste zusammen

b) die Vorstellung eines sich selbst erzeugenden Gottes. Natürlich, wo die männlich-erzeugende und die weiblich-empfangende Kraft in einem Wesen vereinigt sind, da mußte sie sich in Weise der Selbstgeburt wirksam zeigen. So schuf man denn Men einen Sohn, Atys, den man als ihm wesensgleich, als seine Erscheinungsform und somit nur als anderen Namen für dieselbe Person sich dachte. Hier finden wir dieselbe Spur emanatistischer Theogonie, wie sie uns bei allen heidnischen Völkern des Orients, bei den Indern und Iraniern wie bei den Völkern des semitischen Sprachstammes begegnet [3]). Die reiche Götterwelt, welche dort das Emanationssystem erzeugte, fand in der Folge ausgiebige Nachahmung auch in

1) Philochori fragm. apud Macrob. Saturn. III, 8 ed. Lenz et Siebelis. Lipsiae 1811. p. 19.

2) Ramsay, Journal of the Royal Society Asiatic 1883 p. 114 f.

3) Vgl. *Lajard*, Recherches sur le culte public et les mysterès de Mithra. Paris 1867 p. 36. 37. 42. Vgl. auch Scholz A. Kommentar zum Buche des Propheten Jeremias. Würzburg 1880 S. 110 f.

Phrygien. An die Stelle des Atys traten bald andere Manifestationen des Men, so Sebazius oder Sabazius [1]), Artemis [2]) und die ungezählte Schaar der Dämonen, denen die Phrygier ihre Votivsteine weihten, die man heute noch in großer Menge dort sehen kann [3]). Ja, man will sogar behaupten, daß den Phrygiern die Menpriester (*μηναγύρται*) als förmliche Inkarnationen ihres Gottes erschienen, und will in diesem Sinne das Prädikat *θεοφόρητοι* deuten, das ihnen beigelegt wurde [4]).

c) Ferner sah man in Men das Prinzip der Fruchtbarkeit, als deren Symbol ein Pinien- oder Granatapfel auf einer Reihe von Menmünzen abgebildet sind [5]). Und endlich d) wurde Men als Kriegsgott beziehungsweise Kriegsgöttin verehrt. An keiner Menfigur fehlt die kriegerische Lanze, selten die Chlamys, und

1) Proclus in Tim. IV, 251 ed. Schneider p. 607: *παρειλήφαμεν παρὰ Φρυξὶν Μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς.* In der bei den Sabazien gebräuchlichen Formel: *Εὐοῖ Σαβοῖ, Ὕης Ἄττης, Ἄττης Ὕης* ist nach Lobeck (Aglaophamus t. II p. 647, Epimetrum XIII p. 1041 ed. Regim. 1729) *Ἄττης* dialektische Umbildung von *Ἄτυς* oder *Ἄττις*, wie Arnobius (adv. nationes libri VII rec. Reifenscheid l. V c. 42 p. 211) und Suidas (s. v. *Ἄττις*) schreiben, und *Σαβοῖ* das verstümmelte *Σαβάζιε*.

2) Mission Archéologique etc. p. 85. Vgl. Sestini, Museo Fontana pl. II f. 2. Atlas v. O. Müller und Wieseler S. 16. Fig. 177. Ebenso Zoega, Abhandlungen, Göttingen 1817, S. 102.

3) Bulletin de Correspondence Hellenique VI p. 516. Journal of Hellenic Studies 1883 p. 400.

4) Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythologie I Bd. S. 138. Lajard l. c. p. 79.

5) Waddington l. c. p. 43. Mionnet, t IV p. 298 no. 594; p. 376 no. 12; t. V. p. 585 no. 39; Supplem. t. VII. p. 600 no. 516; p. 617 no. 577. Maury, Histoire des Religions de la Grèce antique. Paris 1859 tom. III p. 124.

vielfach ist ihr auch ein Pferd [1]) oder ein überwundener Stier zur Seite gegeben [2]). Gerade in diese Darstellung leuchtet aber eine neue Idee des Menkultes herein, welche zugleich wie die Emanationslehre einen hervorstechenden Zug orientalischer Anschauungsweise bildete, es ist der Gegensatz zweier Welten oder der Dualismus.

Der Stier repräsentiert die aus unreinem Samen hervorgegangene Schöpfung. Men reinigt sie, indem er den Stier erlegt. Diese Vorstellung begegnet uns schon im Zend-Avesta (Yasht. I, 35; XVII, 23; Vd. XXI, 31) und im Bundehesch c. 14, wo gesagt ist, daß der Same des erlegten Stieres dem Monde übergeben wurde, der ihn reinigte [3]). Unrein ist die Schöpfung als Werk Ahrimans; wer sich mit ihr vermischt, stellt sich darum in direkten Gegensatz zu Ahuramazda, dem guten Gotte. Diesen Dualismus von Gott und Geschöpf hat Zoroaster zum obersten Satze seines Systems gemacht [4]),

1) Mionnet, t. III p. 389 no. 495; t. V. p. 95 no. 4—5; Supplem. t. V. p. 72 no. 366; t. VI p. 552 no. 555; t. VII p. 84 no. 260. Sestini, Lett. num. contin. t. I p. 233 no. 5282; t. VI p. 95 no. 4—5. Havercamp l. c. p. 271 tab. XXXIX fig. 23. Vaillant, Numism. imper. graec. p. 83. 296. Streber l. c. p. 172 s.

2) Mionnet t. III p. 372 no. 402; t. IV p. 300 no. 603; Supplem. t. VII p. 643 no. 58; Waddington l. c. p. 43; p. 382 no. 46; p. 387 no. 80. Maury l. c. p. 129.

3) Vgl. Spiegel, Zend-Avesta 3. Bd. S. XVII.

4) Spiegel in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VI. S. 80. Haug in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 1858 S. XV. Anderer Meinung ist freilich Rawlinson in The five great monarchies of the ancient eastern world (London 1871 Vol. II p. 331). Aber wenn er behauptet »a belief in two uncreated and independent principles, one a principle of good and the other a principle of evil, *was no*

aus dem sich jener unnatürliche Kampf gegen das physische Leben entwickelte, wie er noch heute an der krankhaft überspannten Ascese der Sanaschis und Joghis bei den Hindus wahrzunehmen ist. Uebrigens ist diese Sitte uralt. Schon 1. Kön. 18, 28 lesen wir, daß die Propheten der Mondgöttin Aschera (1. Kön. 18, 26) „sich mit Schwertern und Lanzen ritzten, bis sich das Blut über sie ergoß, nach ihrem Gebrauche" d. h. wie sie es bei ihren Opfern zu thun pflegten.

Movers beschreibt in seinem bekannten Werke Phönizien (I, 682) einen ganz ähnlichen Hergang bei den Priestern und Priesterinen der Dea Syria folgendermaßen:

„Ein mißhelliges Geheul eröffnet die Scene. Dann fliegen sie wild durch einander, das Haupt tief zur Erde gesenkt, aber in Kreisen sich herumdrehend, so daß das aufgelöste Haar durch den Kot schleift; dabei zerbeißen sie sich zuerst die Arme und zerschneiden sie zuletzt mit den zweischneidigen Schwertern, die sie zu tragen pflegen. Dann beginnt eine neue Scene. Einer von ihnen, der es in der Raserei allen zuvorthut, fängt unter Ächzen und Stöhnen an zu prophezeien; er klagt sich öffentlich seiner begangenen Sünden an, die er nun durch die Züchtigungen des Fleisches bestrafen will, nimmt die knotige Geißel, zerschlägt den Rücken, zerschneidet sich mit Schwertern, bis das Blut von dem verstümmelten Körper heruntertrieft". Nach dieser Schilderung hatte das fanatische Gebahren jener Priesterschaft den Charakter eines Sühnaktes, eine Auffassung, welche in der That

---

part of the original Zoroastrianism« so muß er wohl den ganzen Avesta Zoroaster absprechen, wozu er sich kaum selbst verstehen wird.

ihre Bestätigung bei Lucian findet, welcher meldet, daß solche Rasereien stets im Zusammenhange mit Sühneopfern und Sühnefesten vorgekommen seien, welche zu Ehren der Mondgöttin gefeiert wurden [1]). Somit kann es uns nicht mehr überraschen, wenn ähnliches auch von den Menpriestern berichtet wird. Auch ihre rituellen Handlungen verliefen in den gleichen Extravaganzen, waren ein Gemenge von Grausamkeit gegen den eigenen Leib und zugleich von zügelloser Ausgelassenheit. Ihre Tänze glichen dem Toben eines Wütenden und ihre Selbstverstümmelung artete nicht selten in Selbstmord aus [2]). Ja, wenn Strabo recht unterrichtet war, so gehörten noch zu seiner Zeit Menschenopfer bei den Menpriestern gar nicht einmal zu den Seltenheiten. So soll es in Albanien Sitte gewesen sein, daß die Menpriester alle Jahre einen aus ihrer Mitte und zwar den gottbegeistertsten, das heißt bei dem der religiöse Wahnsinn aufs höchste gestiegen war, dem Gotte geopfert haben. Das Verfahren bei diesem Opfer schildert er folgendermaßen: „Einer, der eine heilige-Lanze hält, womit das Gesetz einen Menschen zu opfern erlaubt [3]), tritt aus der Mitte hervor und

1) Lucianus, De Dea Syria c. 50 ed. Hemsterhus. et Gesner. Amstelodami 1743 t. III. p. 486; *Ἐν ῥητῇσι δὲ ἡμέρῃσι τὸ μὲν πλῆθος ἐς τὸ ἱρὸν ἀγείρονται. Γάλλοι δὲ πολλοί, καὶ τοὺς ἔλεξα, οἱ ἱροὶ ἄνθρωποι τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονταί τε τοὺς πήχεας, καὶ τοῖς νώτοισι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται κ. τ. λ.*

2) Vgl. Böttiger a. a. O. S. 138.

3) Das Instrument mag dasselbe gewesen sein, welches die Priester der Aschera, die Kynadenbanden der Dea Syria und die Gallen der Kybele bei sich zu führen pflegten. Die unter dem Namen »bellonarii« bekannten Priester des Bel-Apollo, des romanisierten Men (S. 3), welche seit den Mithridatischen Kriegen ihr Unwesen in Rom trieben (vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum S. 622) gebrauchten zu ihren Verstümmelungen ein Doppelbeil.

sticht sie, dieses Geschäftes nicht unkundig, durch die Seite ins Herz. Wenn hierauf der Leichnam an einen bestimmten Ort gebracht ist, treten alle zur Entsündigung darauf" [1]). Eben dieser Sühnecharakter ist der deutlichste Beweis, daß dem ganzen Gebahren ein dualistischer Zug zu grunde lag. Es galt die Ertötung der im physischen Leben als solchem ruhenden ungöttlichen Elemente. — Aus der bisherigen Untersuchung ziehen wir nun das Fazit: der Menkult verrät sich nach Theorie und Praxis als echt orientalischer Kult, der zwar in Phrygien unter einem bestimmten Namen ging, dessen Ideen aber dem ganzen Oriente gehörten. Eben dieser orientalische Zug am Menkulte mag auch die auffallende Thatsache erklären, daß der Perserkönig Xerxes, der sich gegen die fremden Kulte so intolerant benahm, daß er alle ihre Tempel zerstörte, den Tempel der Mondgöttin Artemis dagegen heilig hielt [2]), und daß die Mentempel überhaupt die persische Herrschaft lange überdauerten. Die Perser fanden gar bald heraus, daß der phrygische Gott keinen einzigen Zug der ihnen so verhaßten griechischen Mythologie aufweise, wohl aber Züge genug, welche eine überraschend große Aehnlichkeit gerade mit ihrem Lieblingsgotte Mithra zeigten. Es ist nicht schwer, diese Züge zu verfolgen und zu dem Resultate zu kommen, wofür sich sehr namhafte Gelehrte erklärt haben, zur Identität von Men und Mithra [3]).

1) Strabo XI, 4, 7 p. 503: *τῆς δὲ θυσίας ὁ τρόπος οὗτος· ἔχων τις ἱερὰν λόγχην, ᾗπέρ ἐστι νόμος ἀνθρωποθυτεῖν, παρελθὼν ἐκ τοῦ πλήθους, παίει διὰ τῆς πλευρᾶς εἰς τὴν καρδίαν, οὐκ ἄπειρος τοιούτου· κομισθέντος δὲ τοῦ σώματος εἴς τι χωρίον, ἐπιβαίνουσιν ἅπαντες καθαρσίῳ χρώμενοι.*

2) Arrianus, Anabasis VII, 14. 9.

3) Es sei hier nur genannt Streber in dem schon citierten

3) Man hat behauptet, es habe sich unter der persischen Ägide ein allmählicher Uebergang des Menkultes in den Mithrakult vollzogen [1]). Allein das konnte nur in nebensächlichen Dingen, in einigen Kultusformen geschehen, in der Hauptsache, in den Grundideen, waren sich beide Kulte von Anfang an so verwandt, daß sie, sobald sie in lokale Berührung gerieten, und das war in Phrygien seit den Tagen des Cyrus der Fall [2]), von selbst in einander aufgehen mußten.

Diese Grundideen lassen sich folgendermaßen zusammenstellen:

a) Auch Mithra galt ursprünglich als Mondgott. Herodot spricht sich hierüber deutlich genug aus und zwar an zwei Stellen seiner *ἱστορίαι*: I, 131 und VII, 37. In der ersten [3]) Stelle wird Mithra den Mondgottheiten anderer Nationen gleichgestellt und in der anderen [4]) wird der Mond als persische Hauptgottheit aufgeführt.

b) Ebenso dachte man sich Mithra gleich Men als androgynes Wesen.

recht gründlich gehaltenen Werke Numismata nonnulla graeca ex Mus. Reg. Bavar. etc. p. 174, Gerhard in der Archäol. Ztg. 1854 S. 210, und Creuzer in seinem epochemachenden Werke „Symbolik und Mythologie der alten Völker I, 471. 734, 790 und sonst, wenigstens indirekt, indem er Mithra dem Sabazius (anderer Name sei Men vgl. S. 596 und Note 1) gleichstellt.

1) Maury, Histoire des Religions de la Grèce antique. Paris 1859. Vol. III p. 131.

2) Lajard, Recherches sur le culte public et mystères de Mithra. Paris 1867 p. 563.

3) Herodot I, 131: *Ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίᾳ θύειν παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων· καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλίττα, Πέρσαι δὲ Μίτραν.*

4) Herodot VII, 37: *ἥλιον εἶναι Ἑλλήνων προδέκτορα, σελήνην δὲ σφέων* (sc. *Περσῶν*).

Während Mithra bei Herodot I, 131 als weibliche Gottheit erscheint, läßt kaum ein halbes Jahrhundert später Xenophon bei dem Gotte Mithra schwören. Kyrop. VIII, 5, 53: *Μὰ τὸν Μίθρην.* Oekon. IV. 24: *ὄμνυμί σοι τὸν Μίθρην.* Von diesem Zwittergotte weiß noch Firmicus Maternus, wenn er in seiner Schrift De errore profanarum religionum (rec. Bursian c. 3 und 5) den Persern nachsagt, daß sie sich ihren Feuergott als männlich-weiblichen Gott gedacht und ihn in seiner weiblichen Eigenschaft mit der Mondgöttin Hekate identifiziert hätten.

c) Wie Men, so repräsentiert auch Mithra das Prinzip der Fruchtbarkeit.

Mithra gibt Vieh und Menschen (Yt. 10, 28. 30), macht das Wasser laufend und die Bäume wachsend (Yt. 10, 61) und Vd. XIX, 52 wird er als „Mithra mit weiten Triften" angerufen.

Porphyrius nennt Mithra in seinem Buche de antro nympharum c. 6 p. 7 (ed. van Goens) unter Berufung auf Eubulus (4. Jhrhdrt. vor Chr.) den „Schöpfer und Vater Aller" (. . . *εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου*).

d) Ebenso wie der Menmythus ruhte auch der Mithriacismus auf emanatistisch-pantheistischer Unterlage. Das Verhältnis des Mithra zu den Izeds ist nur eine Nachbildung jenes von Ormuzd zu den Amschaspands. Wie Ormuzd in diesen Gemien subsistiert, so Mithra in den Izeds [1]). Derselben pantheistischen

1) Lajard, Recherches sur le culte public et mysterès de Mithra. Paris 1267 p. 44: De même qu' Ormuzd est considéré comme la manifestation du Temps sans bornes dans le

Vorstellung ist auch die in Mithra personifizierte Allgegenwart und Allwissenheit (Mihir Yasht 2, 7) entsprungen.

e) Endlich sei noch hervorgehoben, daß, als man anfing, Mithra bildlich darzustellen[1]), ganz dieselben Embleme angewandt wurden wie bei den Menbildern. Insbesondere fehlt das Stiersymbol auf fast keinem einzigen Mithrabilde[2]). Dieses Symbol repräsentiert aber auch hier den dualistischen Gegensatz von physischem und geistigem Leben[3]), ein Gegensatz, der dann auch im Leben der Mithradiener eine ähnliche grelle Illustration empfing, wie er sie bei den Menpriestern erfuhr. Der echte Mithradiener kennt keinen höheren Beruf, als sein leibliches Sein allmählich unter den Qualen ganz unmenschlicher Selbstpeinigung zu ersticken. Ja wenn wir Lampridius (Commodus c. 9) glauben dürfen, so schreckten die Mithradiener ebenso wenig wie die Menpriester selbst vor Mord nicht zurück, wie denn auch

---

monde créé, et Mithra comme la manifestation d' Ormuzd dans la region qui comprend le ciel mobile, la terre et les enfers, de même il faut considérer les amschaspands comme la manifestation de Mithra.

1) Daß aus der persischen Zeit keine Mithrabilder überliefert sind, erklärt sich aus dem religiösen Widerwillen der Perser gegen bildliche Darstellungen von Gottheiten. Herodot (I, 131) findet den Grund hiefür in der den Persern eigenen Scheu vor anthropomorphistischer Vorstellung ihrer Gottheiten.

2) Wir legten dieser Studie den Atlas von Lajard und die Abbildungen zu grunde, welche das umfängliche Werk von Creuzer-Guigniaut, Religions de l' antiquité (Paris 1829 ss.) enthält.

3) Lajard l. c. p. 659: Mithra remplit la fonction de médiateur . . . en offrant à Ormuzd le sacrifice *de la vie materielle sous le symbole du taureau.* Auf den Mithrabildern ist diese Idee durchgehends so dargestellt, daß Mithra dem Stiere ein Messer in den Nacken stößt.

in Alexandria einmal eine Mithrahöhle entdeckt wurde, die ganz den Eindruck einer ehemaligen Mordgrube machte [1]).

Ueber diese Selbstpeinigungen, denen sich die Mithradiener zu unterziehen hatten, berichtet Suidas, der offenbar eine ältere Quelle vor sich hatte: *οὐκ ἂν οὖν εἰς αὐτὸν* (sc. *Μίθραν*) *δυνήσαιτό τις τελεσθῆναι, εἰ μὴ διά τινων βαθμῶν παρελθὼν τῶν κολάσεων δείξει ἑαυτὸν ὅσιον καὶ ἀπαθῆ* [2]). Diese *κολάσεις* werden von Elias von Kreta und Nonnus in ihren Glossen zu Gregor. Nazianz. Orat. Stelit. I in Jul. (ed. Col. p. 77. 89), wo ebenfalls von den mithrischen Peinigungen die Rede ist, dahin erläutert, jedenfalls wieder auf grund weit älterer Angaben, daß nicht weniger als 80 solche Qualen unterschieden worden seien, von denen die härtesten in Hunger, Durst, Schlägen, Kälte, Aufenthalt an schauerlich einsamen Orten, längerem Stehen in kaltem Wasser, in allerhand Feuerproben u. s. w. bestanden haben sollen.

Alle diese Parallelen dürften zur Genüge zeigen, daß Men und Mithra nicht bloß verwandte Gottheiten waren, und daß ihre Kulte nicht bloß in analogen Ideen sich bewegten, sondern daß sie geradezu identisch waren.

Eine ganz unzweifelhafte Spur dieser Identität findet sich an dem berühmtesten Mithradenkmal, das uns erhalten ist. Es ist das s. g. borghesische Basrelief, das im Jahre 1726 am Fuße des Kapitols aufgefunden wurde, daher es auch kurzweg der kapitolinische Mithra

---

1) Windischmann, Mithra, Leipzig 1857 S. 68.

2) Suidas rec. Bernhardy, Halis et Brunsvigiae 1853 t. II p. 847—848 n. 14.

genannt wird. Lajard's Atlas enthält eine sehr hübsche Abbildung auf Blatt LXXV.

Die Figuren des Basreliefs sollen zwei Dritteile der natürlichen Größe messen. Auf der Schulter des Stiersymbols liest man NAMA SEBESIO (= Preis dem Sebesius nach Lajard l. c. p. 566 und Zoega, Abhandlungen, Göttingen 1817 S. 148 f.) und neben dem Stierbilde: DEO SOLI INVICTO MITHRE. Sebasius ist offenbar der latinisierte Σαβάζιος, dieser aber, wie wir schon hörten, war identisch mit Men, folglich waren Men und Mithra in ein und denselben Kult aufgenommen. Außerdem ist beachtenswert, daß fast auf keinem Mithrabilde, und es sind deren schon nach hunderten aufgefunden worden, die phrygische Mütze fehlt, ein deutlicher Wink, welche Bedeutung der Mithrakult gerade in Phrygien erlangt hatte, und wie man sich allenthalben dieser Bedeutung bewußt war.

4) Jenes römische Basrelief fesselt unser Interesse aber auch noch nach einer anderen Seite. Gerade der Umstand nämlich, daß der Mithriacismus es wagen konnte, sich in unmittelbarster Nähe des Juppiter Capitolinus eine Kultusstätte zu errichten, läßt schließen, bis zu welchem Grad von Ansehen derselbe auch in der römischen Welt gelangt ist. — Zum ersten Male wurden die Römer mit demselben bekannt zur Zeit des Pompejus, etwa um das Jahr 70 v. Ch., als Phrygien zum römischen Reiche kam. Hiefür haben wir das bestimmte Zeugnis Plutarch's, der in der Vita Pompeji c. 24 erzählt, Seeräuber hätten auf dem Olymp fremde Opfer dargebracht und geheime Einweihungen vollzogen, von welchen die des Mithra sich bis zu seiner Zeit erhalten hätten, nach-

dem sie schon früher von ihnen gezeigt worden wäre [1]). Diese Notiz macht uns zugleich mit der neuen Phase bekannt, in welche der Men-Mithrakult allmählich eingetreten war, indem er sich mit mysteriösen Formen umgab und neben dem öffentlichen Kulte noch einen Geheimdienst betrieb, der vielleicht ein Nachbild der hellenisch-orphischen Mysterien (cf. Maury l. c. p. 103. 129. 320) war, und dem der Mithradienst wohl vorzugsweise seine rasche Ausbreitung im Abendlande zu verdanken hat. Der Mithrakult äußerte nämlich in kurzer Zeit eine so erstaunliche Expansivkraft, daß er gar bald das ganze römische Reich infiziert hatte. Ueberall wo der römische Adler sich niederließ, wo ein röm. Kastrum sich erhob oder eine röm. Kolonie sich bildete, da fand auch Mithra eine Stätte der Verehrung [2]). Daher finden sich Mithradenkmäler nicht bloß in Italien, sondern auch in Frankreich (vgl. Millin, Voyage dans les Dep. du Midi de la France t. III pl. XXXVI p. 5), Tyrol (Hormayr, Geschichte von Tyrol I S. 127 Not. f. f.) und in Deutschland an verschiedenen Orten, so in Schwaben (vgl. Sattler's Geschichte von Würtemberg S. 133. 192 ff.), am Rhein, zu Ladenburg am Neckar (vgl. St. Croid II p. 123). Auch Alexandria in Afrika besaß ein berühmtes Mithräum, dessen Zerstörung später als ein glänzender Sieg des Christentums gefeiert wurde [3]).

---

1) *Ξένας δὲ θυσίας ἔνθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ολύμπῳ, καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρότερον ὑπ' ἐκείνων.*

2) Lajard l. c. p. 565: »Dans presque tous les lieux d' Europe et d' Afrique, où les légions romaines portèrent leurs armes victorieuses, nous retrouvons de traces nombreuses de monuments consacrés à Mithra«.

3) Lajard l. c. p. 563.

Ueberhaupt war der Mithriacismus dem aufstrebenden Christentum bei weitem gefährlicher als das antike Heidentum, das sich bereits überlebt hatte. Wenn Tertullian es den Christen zum schweren Vorwurf machte, daß sie sich von den mithrischen „Streitern“ [1]) an Heldenmut übertreffen lassen [2]), und Kaiser Julian seine Abneigung gegen das Christentum hauptsächlich durch eifrigen Mithradienst an den Tag legte [3]), so ist damit genugsam das Gefährliche, das in diesem Kulte lag, angedeutet. Er repräsentierte eine geistige Macht, die ihren Einfluß weniger dem Gehalte an Ideen als den strengen und zugleich mysteriösen Formen, in die sich dieselben kleideten, zu danken hatte. Der Aberglaube hängt sich mit Vorliebe an das Gesuchte und Ungewöhnliche, an dem der Mithrakult so reich war. Seine Mysterien reizten die Neugierde der göttermüden Gesellschaft, und je härter und umständlicher die Prüfungen waren, die ihnen vorausgingen, desto heftiger und allgemeiner wurde das Verlangen darnach. Dazu kam, daß der Mithriacismus in eine Zeit fiel, die kaum wie eine zweite unter dem Drucke der Welträtsel seufzte. Der Glanz des Götterhimmels war im Erbleichen, und mit ihm schien auch jeglicher Glaube an

1) Diesen Namen führten die eifrigsten Mithradiener als Ehrentitel. Lajard l. c. p. 138 sq. Zoega a. a. O. S. 138.

2) Erubescite commilitones ejus (Christi) jam non ab ipso judicandi, sed ab *aliquo Mithrae milite,* qui cum initiator in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam monetur obvia manu e capite pellere et in humerum, si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. De corona c. 15.

3) Julian. Orat. IV p. 155 ed. Spanheim und Spanheim ad Julian. Caesar. p. 144.

eine höhere Welt unterzugehen. Die Menschheit erwachte wie aus einem schweren Traume, und die erste Frage, die ihren Lippen entfuhr und zugleich wie die Klage des Verzweifelnden in allen Herzen nachzitterte, war: Was ist Wahrheit? Dieser brennende Durst nach Wahrheit erzeugte jene eigenartige unter dem Namen der Gnostik bekannte Bewegung der Geister, die einerseits ein glänzendes Zeugnis für die Kraft und Fruchtbarkeit des menschlichen Geistes war, anderseits aber auch seine Ohnmacht auf dem überweltlichen Gebiete in ergreifender Weise bestätigte. Es war ein gewaltiges Ringen zwischen philosophischer und religiöser Weltanschauung, das sich der Geister bemächtigt hatte und sie zwang, nach den besseren Ideen der alten heidnischen Religionen zu forschen, sie ihrer mythologischen Umhüllung zu entkleiden und so nach und nach einen Ausgleich aller Bildungsmächte der Alten Welt, das Judentum mit eingeschlossen, anzustreben. Dieser Riesenaufgabe unterzog sich der griechische Geist unter Aufbietung seiner besten Kräfte und mit all' den Mitteln, die ihm seine reiche Beanlagung zur Verfügung stellte und zwar machte er den ersten Versuch schon zu einer Zeit, wo der Götterglaube noch die Ueberzeugung der weitaus größeren Mehrzahl war. Schon Heraklit legte die Sonde philosophischer Kritik an die Populärmythologie seiner Zeit an [1]) und fand einen treuen Schüler an dem kühnen Philosophen von Messana, Euhemerus [2]), der zwar mit gröberer Waffe kämpfte, ihm galt es die Menschlichkeiten der himmlischen Götter in erschreckender

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen 2. Auflage 1856, I, 450 f.

2) Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 1857 S. 316 f.

Naturtreue zu zeigen, aber im Urteile über die Wertlosigkeit des Volksglaubens mit ihm eines Sinnes war. Beide Männer waren ihrer Zeit weit vorangeeilt. Heraklit wurde von seinen Zeitgenossen gar nicht, Euhemerus nur halb verstanden, aber die Spuren, welche sie hinterließen, erweiterten sich allmählich und ließen im griechischen Geiste die Ahnung aufkommen, daß unter der Hülle der traditionellen Kultusformen etwas ganz anderes verborgen liege, als der gemeine Volksglaube dahinter suchte, Ideen, in denen sich ein anderer Himmel als der Götterhimmel reflektierte. Hatte sich aber dieser Gedanke, wenn auch vorerst nur als dunkle Ahnung einmal Bahn gebrochen, dann war es um den alten Glauben vollends geschehen. So kam die Skepsis zur Herrschaft, um die sich dann die Stoa redlich bemühte, um mit Hilfe allegorischer Deutungen in das Widerspiel von altem Glauben und neuem Unglauben einige Ruhe zu bringen. Freilich war der Gewinn zunächst ein zweifelhafter, denn das ganze Allegorienspiel war im Grunde doch nur wieder ein Spielen mit mythologischen Formen. Indes der Trieb zur philosophischen Erfassung religiöser Ideen war einmal da und dieser Trieb schuf sich eine neue Vorstellungswelt, die sich äußerlich an alte Formen anlehnte, innerlich aber sich mit neuem Gehalte füllte. Und in diesem Sinne gab es schon eine Gnostik längst vor der christlichen. Man wird nun zugeben können, daß der griechische Geist ebenso das Bedürfnis hatte, sich mit dem Christentume auseinanderzusetzen, wie er es den anderen Religionen gegenüber hatte und daß er ebenso wie dort so auch hier an dem reichen geheimnisvollen Inhalte der christlichen Idee seine philosophischen Ver-

suche machte und daß sicher kein zwingender Grund vorlag, mit diesen Versuchen zu warten, bis das Christentum in sein zweites Jahrhundert getreten war. Und ein solcher Grund wird um so weniger dort vorgelegen sein, wo eine Geistesrichtung sich festgesetzt hatte, deren Grundidee, Idee des Mittlertums nämlich, sich auffallend nahe mit dem Fundamentalsatz des Christentums, der Mittlerschaft Christi berührte. So starke Analogien mußten zu einem Vergleiche, folglich auch zu gegenseitigen Auseinandersetzungen reizen. Und eben das war in Phrygien der Fall.

5. Der Mithrakult war, wie wir hörten, Nationalkult in Phrygien. Nun haben wir zu den schon oben erwähnten Prädikaten Mithras noch eines nachzutragen, auf welches Plutarch in seiner Schilderung der zoroastrischen Religion ganz augenscheinlich das Hauptgewicht legt, das Prädikat der Mittlerschaft. In seinem Werke De Iside et Osiride c. 46 (ed. Parthey p. 81) schreibt er nämlich: *Οὗτος (Ζωρόαστρις) οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον, καὶ προςαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ· μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσι.*

Wie richtig das Urteil Plutarch's ist, zeigt das erste Kapitel des Bundehesch, wo gesagt ist, daß Ormuzd im anfangslosen Licht und Ahriman in der anfangslosen Finsternis wohnen und daß zwischen beiden ein leerer Raum Vâi sei. Vâi ist aber identisch mit Râma-Qâçtra, dem unzertrennlichen Begleiter Mithra's [1]). Diese Vor-

1) Vgl. Windischmann a. a. O. S. 56.

stellung gewinnt an Licht, wenn man sich erinnert, was über die Bedeutung des Stiersymbols im Mithrakulte gesagt wurde (vgl. S. 603 und Note 3). Die Erlegung des Stieres und die Reinigung seines Blutes (vgl. auch S. 597) charakterisiert die Aufgabe Mithras als die eines Erlösers der unreinen Schöpfung Ahrimans. Nehmen wir dazu noch die schon erwähnten weiteren Prädikate Mithras, seine Allgegenwart und Allwissenheit (vgl. S. 603), die Vorstellung, daß er eine Manifestation Ormuzds (vgl. S. 602 Note 1) sei, und daß die gute Schöpfung von ihm hervorgegangen sei (vgl. S. 602 c), so wird man anerkennen müssen, daß wir hier merkwürdige Analogien christlicher und speziell christologischer Anschauungen vor uns haben, die sich deshalb auch ohne viel Zwang christlich umsetzen ließen. — Dazu kommt noch ein Umstand, der für unsere Untersuchung von großer Bedeutung ist. Ein sehr großer Teil der phrygischen Christen, besonders jener aus dem Lykusthale, bestand nämlich aus Judenchristen. Diese Judenchristen waren aber Nachkommen jener Juden, die einst auf Befehl des syrischen Königs Antiochus des Großen in sehr großer Anzahl (Jos. Flavius spricht von 2000 Antqq. XII, 34) aus Babylon und Mesopotamien ins Lykusthal übersiedelten und sich dort so rasch vermehrten, daß im Jahre 62 v. Chr. auf den Distrikt Laodicea allein 11000 Juden trafen. Nun hatten wir schon früher auf das hohe Ansehen hingewiesen, in dem der Menkult auch in Mesopotamien und zwar bis auf Caracalla's Zeiten herab, stand (vgl. S. 592) und ferner ist bekannt, daß gerade in Babylonien eine auffallend nahe Berührung zwischen jüdischer und

persischer Religionslehre sich anzubahnen drohte. Dafür nur ein Zeugnis.

Im talmudischen Tractat Rosch ha-schana c. 14 wie im Midrasch Genesis Rabba c. 48 findet sich die Notiz, daß die Engelnamen aus Babylon stammen (שמות המלאכים עלו עמהם מבבל), und in der That machen uns die beiden Traktate Sanhedrin 38 b und Chagiga 15 b mit einem Engelnamen bekannt, der lautlich und vielleicht auch etymologisch, jedenfalls aber, wenigstens nach dem, was die beiden Traktate darüber berichten, auch sachlich sich mit Mithra durchaus deckt. Es ist Mittron (מיטטרון oder nach anderer Schreibart מטטרון).

Mittron's Stellung im Himmel dachte man sich nun unmittelbar hinter dem Throne Gottes, ja man glaubte in ihm sogar eine Manifestation Gottes zu erkennen, daher auch sein Name als gleichwertig dem Namen Gottes galt (שמו כשם רבו). Daraus ersehen wir, daß Mittron und Mithra sich nicht bloß streiften, sondern förmlich ineinanderflossen. Allerdings wehrte sich das orthodoxe Judentum kräftig gegen eine derartige Vermengung jüdischer und persischer Ideen, allein trotzdem vermochte es nicht zu verhindern, daß sich da und dort eine Richtung anmeldete, welche aus der Ueberschätzung Mittrons die bedenklichsten Konsequenzen zog. Bekannt ist ja, wie leicht die Juden von einer Vorstellung in die andere sprangen. Ihr „Buhlen mit den fremden Gottheiten" bildet die herbste Klage der Propheten. Man lese nur die Reden des Propheten Jeremias, besonders die zweite und dritte (c. 2, 1—3, 5 und 3, 6—4, 4) in der uns vorliegenden Sammlung. |Ein eklatantes Beispiel vollendeten Abfalls zum Mithriacismus haben wir an dem

jüdischen Theosophen Rabbi Elisa ben Abuja, genannt Achar. Ihm wird im Traktate Chagiga 15 a nachgesagt, er sei von der Identität Mittrons und Mithras so überzeugt gewesen, daß er das Judentum selbst nur für einen Ableger der persischen Religion hielt und mit ihr sogar den Glauben an ein „Doppelprinzip" (שתי שויות) teilte. Die Ursache seines Abfalles seien griechische Bücher gewesen, in deren Lektüre er sich vertieft habe. Man vermutet, es seien die Schriften Theopomps von Chios gewesen (378—305 vor Ch.), den Plutarch De Is. et Osir. c. 47 citiert, und die Schriften eines jüngeren Zeitgenossen Theopomp's, des Griechen Duris [1]) (340—276 vor Chr.), die beide über den Mithrakult und Mithrafeste geschrieben hatten [2]).

Wie nahe liegt daher die Annahme, daß die aus Mesopotamien und Babylon eingewanderten Juden schon lange zuvor sich in Abhängigkeit von Vorstellungen befanden, die in Phrygien, dem Hauptlande des Men- und Mithrakultes die herrschenden waren und daß sie deshalb bei ihrem Uebertritte zum Christentume den gewaltigen Unterschied zwischen Christus und Mithra sich nicht scharf genug gegenwärtig hielten? Sagen wir damit, daß die kolossische Irrlehre etwa christianisierter Mithriacismus war? Durchaus nicht, einer solchen Annahme widerstrebte schon die vom Apostel so nachdrucksam gerügte „θρησκεία τῶν ἀγγέλων" (Kol. 2, 18. 23), in der wir immerhin den eigentlichen Grundcharakter dieser Irrlehre erkennen

---

1) Vgl. Müller, Fragm. Hist. Graec. II p. 472 ss.

2) Vgl. über Mittron und Achar Grätz, Gnostizismus und Judentum. 1846 S. 44 f., ferner Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. IV. S. 39 f.

müssen. Es handelte sich bei ihr nicht um die Ueberschätzung eines Engels, sondern der Engelwelt überhaupt zum Nachteile der Dignität Christi. Es wurden die Engel zu Mittelwesen apotheosiert, das ist der gnostische Zug dieser Irrlehre, der sein Vorbild hinwiederum in der alexandrinischen oder philonischen Religionsphilosophie hatte, wie wir das schon bei einer anderen Gelegenheit nachzuweisen suchten (vgl. m. Sch. Kolossä und der Brief des hl. Ap. Paulus an die Kolosser. München 1887 S. 80 f.). Dagegen wird man auf Grund unserer Untersuchung wenigstens so viel zugeben können, daß die von Alexandria ausgehende Bewegung mit leichter Mühe an die in Phrygien herrschenden Vorstellungen anknüpfen konnte, daß die angelischen Mittelwesen ein Analogon an Mittron-Mithra hatten[1]), daß die damit verbundene Entsagungstheorie (Kol. 2, 16. 21. 23), die *„ἀφειδία τοῦ σώματος"*, ihr Seitenstück an der einheimischen Praxis fand und daß mithin der Charakter der kolossischen Irrlehre selbst kein Grund sein kann, dem unter dem Namen des hl. Apostels Paulus gehenden Briefe an die Kolosser ein späteres Datum anzuweisen, als ihm nach dem kirchlichen Kanon zukommt.

---

1) Hilgenfeld insbesondere stützt einen seiner Haupteinwände gegen die Echtheit des Kolosserbriefes gerade auf die einseitige Betonung der jüngeren Analogien dieses Charakters, wie sie in den gnostischen Systemen sich darbieten. Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875 S. 666–668.

3.

Ein Satz Lessings.

Von Dr. **G. Grupp.**

In seiner polemischen Schrift: „Gottes Beweis oder Gottesbeweise?“ hält Braig dem Verfasser der Apologie des Christentums den Satz Lessings entgegen: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch Nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Durch eine Klammerbemerkung bezeichnet Braig das durch historische Thatsachen nicht Beweisbare als Philosophisches, als philosophische Wahrheiten, wozu ihn allerdings der Ausdruck Lessings „Vernunftwahrheit“ zu berechtigen scheint. Allein der ganze Abschnitt, in dem diese Stelle steht, handelt von den übernatürlichen Thatsachen des Christentums, von den Offenbarungsthatsachen, der Gottheit Christi und der Göttlichkeit seiner Lehre und Kirche. So heißt es z. B. „Wir glauben alle, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte, auf diesen Glauben hin irgend Etwas von großem dauerhaftem Be=

lange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte, diesem Glauben zufolge, aller Kenntnis auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte?" — „Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt; muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sei? „In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem, etwas Erhebliches einzuwenden, mit einer Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubte". Wir würden gerne annehmen, daß Braig irrtümlicher Weise und in gutem Glauben jener Stelle seine Deutung gab, die nichts Verfängliches hat, wenn er sich auch sonst als gerechten Kritiker darstellen würde. Die wahre Bedeutung der Stelle jedenfalls hat eine ganz gefährliche Tendenz.

Zufällige Thatsachen, vergängliche Ereignisse und partikuläre Erscheinungen sollen metaphysische Wahrheiten nicht erweisen können, weil ihnen jene allgemeine Giltigkeit fehlt, welche diese haben müssen. Ihrer Natur nach können sie nur in beschränktem Umkreise bekannt sein, sind verschiedener Deutung und Auffassung fähig und ihre Ueberlieferung erleidet manigfache Veränderungen. In der logischen Fassung seines Einwandes gegen die Giltigkeit der Offenbarungsthatsachen ist Lessing von Leibniz abhängig, während dessen materieller Gehalt schon bei Spinoza sich findet. Leibniz unterscheidet zwischen notwendigen oder ewigen Wahrheiten, die auf den Satz des Wiederspruchs sich gründen und thatsächlichen oder zufälligen Wahrheiten, denen nur eine bedingte hypothetische, auf dem Satz des Grundes beruhende Giltigkeit

zukommt. Da Kant später die Kausalität als eine aprioriſche Kategorie, als eine Denkform betrachtete, über deren reale Giltigkeit nichts auszumachen ist, so mußte er der empirischen Erkenntnis im Zusammenhang mit andern Annahmen allen Wert absprechen. Vom Standpunkt der Logik aus allein wäre indessen Lessings Satz nicht begreiflich; derselbe gewinnt erst im Zusammenhang mit Spinozas religiösen Anschauungen, von denen Lessing nachweislich beeinflußt war, seine Erklärung. Dieser Zusammenhang ist unseres Wissens nirgends selbst von Zeller nicht in seinem Essay über Lessing beachtet werden. Spinoza stellt den Satz auf: Nec fides historiarum quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest. Amor enim Dei ab eius cognitione oritur; eius autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet.

Solch sichere und feste Begriffe gibt uns nach Spinoza die Constanz der Naturgesetze. Aus ihrer ewigen Geltung, aus der unverbrüchlichen Ordnung des Naturverlaufes gewinnen wir den Begriff eines alles umfassenden Wesens. Dieses kann sich nicht an einem bestimmten Punkte der Zeit und des Raumes, sondern nur in der Gesamtheit der Zeit und des Raumes, im Unendlichen offenbaren. Eine Durchbrechung der Naturgesetze würde alle unsere Begriffe, auf die sich der Gottesglaube stützt, in Verwirrung bringen. Von diesen metaphysischen Grundsätzen aus prüft Spinoza die alttestamentliche Offenbarung und findet, daß alle Theophanien, alle Erscheinungen und Machterweisungen Gottes, alle Aufklärungen, Eingebungen und Wunder, soweit sie über den Kern und

Vernunftgehalt der Religion, über das Sittengesetz, hinausgehen, dem Irrtum und der Täuschung ihr Dasein verdanken. Schon der ursprüngliche Text der hl. Schrift sei vielfach verfälscht und entstellt, die Berichterstatter haben die Thatsachen, die sie nicht aus der Autopsie, sondern nur aus entstellender mündlicher Ueberlieferung schöpften, oft falsch verstanden, die Zeugen und Offenbarungsorgane selbst seien mehr von der Phantasie, als von der Wirklichkeit beeinflußt gewesen. Daher komme es z. B., daß Ezechiel anders als Jesaias, Elias anders als Moses Gott schaute.

Von ähnlichen Gesichtspunkten aus prüfte Reimarus das neue Testament und Lessing zog aus den Widersprüchen, die er mit Reimarus in ihm zu entdecken glaubte den Schluß, daß die Thatsachen, auf die sich der Glaube an die übernatürliche Offenbarung stützte, höchst zweifelhaft und weit entfernt von jener Gewißheit seien, die den Prämissen des Offenbarungsbeweises inne wohnen müssen.

Es ist zunächst die Aufgabe der Apologetik gegen diese Angriffe historisch-kritisch die Echtheit der hl. Schrift zu erweisen. Dieser Beweis, objektiv und sachlich, kann einen zwingenden Charakter erhalten. Dennoch steht auch er schon unter dem Einfluß jenes subjektiven Faktors, der besonders bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit der historischen Zeugen mitzuspielen pflegt. Die zeugenkritische Untersuchung muß bestimmte Voraussetzungen über die einem Zeugen notwendige geistige und sittliche Beschaffenheit machen. Es muß feststehen, daß religiöse Stimmung und Erhebung mit der klaren Erkenntnis objektiver Thatsachen vereinbar und der Ruhe des Sinnes

und Klarheit des Urteils nicht hinderlich sei, daß religiöser Enthusiasmus, religiöse Begeisterung und Erleuchtung nicht notwendig jene schwärmerisch schwüle Atmosphäre erzeugt, in welcher die konkreten Gestalten und Geschehnisse der Wirklichkeit nebelhaft zerfließen. Viel wichtiger indessen als diese Voraussetzung, welche selbst wieder in allgemeinern Ansichten über Religion und die durch sie geschaffene normale oder abnormale Stimmung wurzelt, ist der historische Nachweis, daß die Zeugen der Offenbarungsthatsachen sich durch ihren Wandel und ihr Wirken als Männer bewähren, denen wir uns geistig hingeben, denen wir glauben und vertrauen dürfen. Freilich was sie sahen und hörten, das waren vorübergehende Erscheinungen und flüchtige Worte. Um für alle Menschen eine Geltung zu beanspruchen, scheinen diese Thatsachen und Worte wegen ihrer räumlichen und zeitlichen Beschränktheit unfähig zu sein. Deshalb verlangt Hartmann von den Offenbarungsthatsachen, daß sie sich jedem Menschengeiste speziell enthüllen. Erst so sollen sie sich zum Rang von allgemeingültigen Vernunftwahrheiten erheben. Indessen erhalten diese Thatsachen und Wahrheiten eine gewisse räumliche und zeitliche Allgegenwart und deshalb Allgemeingültigkeit durch die lebendige überall hindringende Ueberlieferung der Kirche, in welcher ein Zeuge an Stelle des andern tritt und deshalb selbst Zeuge wird. Die Kirche, in welcher der gleiche hl. Geist wie vor Jahrhunderten lebt, versetzt uns über die Schranken der Zeit hinüber in die Gegenwart der Ereignisse, welche die Grundlage des Glaubens sind. Das heute noch erfahrbare Wirken der kirchlichen Organe gewährleistet uns die Wahrheit und den Wert der uns schriftlich bekannt

werdenden Anfänge, die Göttlichkeit ihres Ursprungs und Ausgangs. Durch ihre Vermittlung werden wir selbst Augenzeugen der Ereignisse und vermögen weiter zu zeugen.

Trotzdem der Nachweis der Glaubwürdigkeit der hl. Schriftsteller gewisse prinzipielle Voraussetzungen über die einem Zeugen notwendigen Eigenschaften, Voraussetzungen, welche philosophischer Natur zu sein scheinen, machen muß, so liegt doch das Hauptgewicht des Beweises auf historischem Gebiet. Die Kirche, die uns die Thatsachen in Schriften, und mit dem lebendigen Worte berichtet, die ältesten Zeugen für die Echtheit der hl. Schrift, die Zeugen der apostolischen Abfassung der Hauptschriften, die Apostel selbst müssen durch historische Nachweise als zuverlässig und glaubwürdig dargestellt werden. Ein solcher Nachweis wird sich allerdings nie ohne Rücksicht auf den materiellen Inhalt dessen, was uns die Kirche und Apostel berichten, vollziehen lassen. Da die Denk- und Lebensweise dieser Kreise, die über das gewöhnliche Menschenmaß hinausgeht und sich deshalb nicht mit dem gemeinen Menschenverstand und dem Weltleben deckt, muß uns sympathisch werden können, sie muß sich als die wahre und naturgemäße darstellen, ehe wir uns ihr hingeben.

Ergänzend und vervollständigend muß daher der historischen Untersuchung eine andere aber nicht so fast philosophische als theologische Beweisführung zur Seite gehen, welche die Angemessenheit des materiellen Offenbarungsgehaltes an die wahre Gottesvorstellung zum Gegenstand hat. Der philosophisch gewinnbare Gottesbegriff enthält Merkmale, Anschauungen über Eigenschaften und Thätigkeiten, die vollständig mit den Merkmalen des Gottesbegriffs der Offenbarung sich decken; die Ver-

nunft gewinnt so in der Offenbarung einen Stützpunkt, der ihr die Annahme des übrigen Inhalts erleichtert. Gerade die wichtigsten positiven Anschauungen aber über das immanente Leben und das transeunte Wirken Gottes sind aus dem Vernunftbegriff Gottes direkt unableitbar. Wir müssen uns bescheiden, Zusammenhänge, Angemessenheitsgründe oder eine relative Notwendigkeit aufzufinden. Wie bei andern Wissenschaften, sind die Thatsachen nur induktiv gegeben und erst langsam gelingt es, sie deduktiv aus der Ordnung des Seins zu begreifen. Noch heute wird es z. B. schwer, magnetische und elektrische Erscheinungen aus dem Wesen und den Bewegungen der letzten Elemente zu begreifen. Bei der positiven Offenbarung kommt hiezu noch die Schwierigkeit, daß Gottes Wesen und Macht in einer beschränkten Erscheinung, die an einen bestimmten Punkt in der Zeit und im Raume geknüpft ist, sich nicht erschöpfen läßt und daß der sinnlichen Anschauung und Empfindung zunächst nur eine endliche Außenseite geboten wird. Ob sich Gott in einer Flamme, in Blitz und Donner, in einer Wolke, in sanften Wehen des Windes, oder in Menschengestalt offenbart, ob er uns durch Wasser, durch Handauflegung oder Ölung mit begleitenden Worten seine Gnade mitteilt, dem sinnlichen Auge bieten sich zunächst nur beschränkte Erscheinungen und erst im Geist und Glauben erfassen wir die höhere Bedeutung. Der Geist ist es also, nicht das Zeichen und der Buchstabe, der lebendig macht und der Vater in uns ist es der uns zum Menschensohne hinzieht und bezeugt, daß er Gottessohn ist (Joh. 6, 66). Es wäre nun aber verkehrt, wollte man annehmen, das Endliche und Sinnliche, das Vergängliche und Vorüber-

gehende füge zu dem Vernunftbegriff, zu der Idee des Unendlichen und Ewigen nichts hinzu und diene, wofern es nicht geradezu die Verendlichung unserer höchsten Begriffe, den fleischlichen Glauben begünstige, höchstens zur Vergegenwärtigung und Erweckung religiöser Gedanken. Wir sind nun einmal unserer Geistesanlage nach darauf angewiesen, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Zeitlichen zum Ewigen uns zu erheben und nur mit Hilfe endlicher Vorstellungen uns das Göttliche zugänglich zu machen. An einzelnen Thaten schauen wir Gottes Liebe und Macht an und Liebe und Furcht erwecken in uns vor allen die Offenbarungen der Gerechtigkeit und Milde Gottes auf dem Sinai und Golgatha. Ebenso verkehrt aber als eine Unterschätzung wäre eine Ueberschätzung historischer Thatsachen, wie sie der Lessingsche Satz im Auge zu haben scheint. Wir schöpfen aus ihnen nicht etwas, wovon wir keine Ahnung zuvor hätten, es ist immer der alle Grenzen überschreitende und über alles Endliche erhabene Gott, von dem die endliche Erscheinung ihre Beleuchtung erhält. Aller Glaube beruht deshalb auf dem Glauben an Gott. Gott ist es, den wir in der Stimme der Kirche, in den Worten der Apostel und Propheten und im fleischgewordenen Worte Gottes selbst verehren. Der Gottesglaube ist die Voraussetzung alles Glaubens und auf Grund dieses Glaubens muß sich alles Positive in Harmonie entwickeln. Ein Widerspruch kann nun dauernd eintreten, wenn die Gottesvorstellung selbst unrichtig ist. Wir glauben propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest (Vat. de fide c. 3).

Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Sch
τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Th
v. Cyrus.

Von Dr. **Albert Ehrhard**, Priester der Diözese Stra

(Schluß.)

V.

Das im vorausgegangenen gewonnene Res leichtert unsere jetzige Aufgabe insofern wesentl es genügen wird, den Vertreter der antiochenische zu ermitteln, dessen Schriften die größte Verwa in formeller Beziehung mit unserer Schrift a um sie diesem, auch beim Mangel an entsch äußeren Zeugnissen zuschreiben zu können. erſten Blick nun scheint dies Theodor v. M. sein; allein die auffallende Berührung unserer sowohl in sachlicher als sprachlicher Hinsicht m Stellen Theodors, wie sie sich oben herausges ist doch nicht stetig genug, um den Schluß a Autorschaft zu erlauben. Auch fehlt uns jede Hinweis auf ein solches Werk Theodors. spricht eine Reihe von Gründen für seinen Theodoret von Cyrus, die im Zusammenhang

bisherigen Erörterungen die Autorschaft des letzteren außer Zweifel setzen.

Für Theodoret sprechen zunächst einige bisher unbeachtete äußere Zeugnisse, die, wenn sie auch an und für sich unsere Fragen nicht endgültig zu gunsten Theodorets entscheiden, so doch die große Wahrscheinlichkeit unserer Hypothese begründen.

Ein erstes Zeugnis für Theodoret entnehme ich dem Auctarium Opp. Theodoreti von dem Jesuiten J. Garnier, worin eine Reihe von Fragmenten unter dem Titel: ***Θεωδορήτου Πενταλόγιον περὶ ἐνανθρωπήσεως*** vorkommen [1]). Es sind dies aber nichts anderes als vier beinahe vollständige Kapitel unserer Schrift [2]) und eine An-

---

1) Harduin veröffentlichte nach Garniers Tod: J. Garnerii opera posthuma. Francopoli 1585. Schulze nahm das darin enthaltene Auctarium in seine Ausgabe Theodorets auf (Halae, 1769 ff.) und ordnete die Bruchstücke nach Maßgabe seiner 4 Bände. In dieser Gestalt sind sie abgedruckt in Migne P. G. T. 80—85. Wir citieren im folgenden Theodorets Werke nach dieser Ausgabe.

2) Vgl. Auctor. Theodor. S. 78—85 mit de Incarnat. c. 13. 14. 15 17. M. 75, 1837 ff. Der beschränkte Raum erlaubt es nicht, diese Stellen in extenso wiederzugeben. Folgendes möge genügen, um die Uebereinstimmung zu veranschaulichen:

Pentalogium Theodoreti l. c. S. 80	Cyrilli De Incarnatione.
Καὶ καθάπερ ἐν τοῖς πολέμοις τὸν πανταχόθεν τῇ πανοπλίᾳ κεκαλυμμένον κατατοξεῦσαί τις ἐθέλων, ὅλον πόῤῥωθεν τοῖς ὀφθαλμοῖς περισκοπῶν ἐρευνᾷ ... S. 81 ... *Ταῦτα τὴν Ἀπολιναρίου ματαιολογίαν ἐλέγχει, ὃς ἀντὶ νοῦ τὸν θεὸν Λόγον ἐνοικῆσαι λέγει τῇ προσληφθείσῃ σαρκί*	c. 14, 1441: *Καὶ καθάπερ ἐν τοῖς πολέμοις τὸν πανταχόθεν τῇ πανοπλίᾳ κεκαλυμμένον κατατοξεῦσαί τις ἐθέλων, ὅλον τοῖς ὀφθαλμοῖς περισκοπῶν πόῤῥωθεν ἐρευνῶν* ... c. 15, ibid.: *Ταῦτα τὴν Ἀπολιναρίου ἐλέγχει ματαιολογίαν, ὃς ἀντὶ νοῦ τὸν θεὸν Λόγον ἐνοικῆσαι λέγει τῇ προσληφθείσῃ σαρκί* ....

zahl von kürzeren Bruchstücken aus verschieden
Kapiteln, die zu einem Ganzen zusammenge
mit einigen dadurch verursachten Abkürzunge
weichungen [1]).

Ein kleiner Teil dieser Stellen findet sich
streut nebst anderen unserer Schrift nicht zu
Fragmenten unter dem Namen Theodorets in d
theka concionatoria von Fr. Combefis [2]). Di
stücke gab später Gallandi in seiner Bibliotheka
Patrum als Fragmente eines Buches Theod
Incarnatione wieder [3]). Wenn nun auch die p

1) Vgl. Auctor Theod. S. 65 ff. mit uns. Schr. c.
c. 8, 1425, c. 10, 1432. 33, c. 24, 1461, c. 14, 1440, c.
Folgende Stelle veranschaulicht das Verhältnis zwisch
Texten:

Auctor. Theodoreti S. 65.	Cyrill. de Incarn. c. Mai II, 31.
Ἀλλὰ μὴν οἰκτείρας ὁ Ποιητὴς οἰκείαν εἰκόνα πολεμουμένην καὶ θανάτῳ παραπεμπομένην, ἔκλινεν οὐρανοὺς καὶ κατέβη· οὐ τόπον ἀμείψας, πληροῖ γὰρ τὰ σύμπαντα, [ἀλλὰ συγκαταβάς]. *Κατάβασιν γὰρ νοοῦμεν τὴν συγκατάβασιν.* *Καὶ παρθενικὴν νηδὺν ἐκλεξάμενος κόρης ἁγίας* u. s. w.	*Τοιγαροῦν τὴν οἰκεί πολεμουμένην οἰκτείρ ήτης, καὶ θανάτῳ πα μένην, ἔκλινεν οὐρα κατέβη, οὐ τὸν τόπον [οὐδ' ἑτέρωσε μεταβάς γὰρ τὰ σύμπαντα, μ ἄπειρός ἐστι . . . . . . τὴν κατάβασιν νοήσω κατάβασιν· ἔκλινε τ ρανοὺς καὶ κατέβη, . θενικὴν ἐκλεξάμενος ρης ἁγίας* u. s. w.

2) I, 602; II, 277. 476 nach der Angabe von Galla
ses Werk selbst war mir nicht zugänglich.

3) l. c. 9, 418 ff. unter dem Titel: De Domini t
et jejunio libri de Incarnatione fragmentum I ex g
cod. Mazar. und fragmentum II ex graec. ms. co
ex libro de Incarnatione. Der bei Gallandi gegebene

Autorität Garniers besonders, der sich eingehend mit Theodorets Schriften beschäftigt hat, nicht unterschätzt werden darf, so hängt doch das Gewicht der beiden angeführten Zeugnisse in erster Linie von den Handschriften ab, denen die betreffenden Stellen entnommen sind. Welches nun auch ihr Wert sein mag [1]), so stehen ihnen, betrachtet man sie allein für sich, die vatikanische Handschrift Aug. Mai's gegenüber, sowie auch jene, in der Euthymius Zigabenus unsere Schrift unter Cyrills Namen vorgefunden hat.

Ein weiteres, wertvolleres Zeugnis fand sich in den Werken von Marius Mercator. Dieser bereits oben erwähnte Zeitgenosse Cyrills und Theodorets gibt unter anderen die pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten betreffenden Aktenstücken auch einige Fragmente aus dem fünften Buche einer Schrift Theodorets, die dieser gegen Cyrill und die ephesinische Synode gerichtet habe. Drei dieser Fragmente erweisen sich aber bei der Gegenüberstellung des griechischen Textes als vollkommen identisch mit Stellen aus unserer Schrift [2]). Da nun

---

Text stimmt ganz überein mit dem entsprechenden griechischen des Auctarium Theodoreti. Vgl. mit u. Schr. c. 14, 1440, c. 15, 1441. 44, c. 17, 1445, c. 24, 1461. Das 2. Fragment enthält mehrere Nummern, die in unserer Schrift nicht vorkommen. Das 1. Fragment bezeichnete Galland irrtümlicherweise als nicht vorhanden im Auctarium von Garnier.

1) Garnier hat die von ihm benutzte Handschrift nicht angegeben; Galland spricht sich über jenen codex Mazarinus nicht näher aus.

2) Man vergleiche die folgenden Texte. Wir geben nur den Anfang der 3 Fragmente. Das zweite ist etwas größeren Umfangs.

Marius Mercator während der nestorianischen
keiten sich in Konstantinopel befand und mit den
der beiden Parteien bekannt zeigt, so ist sein
vom größten Gewicht gegen die Autorschaft
nach seiner positiven Seite jedoch genügt es ni
mit Sicherheit auf die Autorschaft Theodorets
eines andern Vertreters der antiochenischen Schule
zu lassen. Die zwei weiteren Fragmente näml
Marius Mercator als Bestandteile desselben

Item ejusdem (Theodoreti) ex capitulo decimo quinto (Opp. Marii Merc. ed. Baluz. 331).	Cyrill. de Incarn. c. II, 49; M. 75, 14
Haec, inquit, Apollinaris arguunt vanitatem, qui pro ratione vel mente Deum Verbum in adsumpta carne asserit habitasse	*Ταῦτα τὴν Ἀποδιναρίου ματαιολογίαν, ὃς ἀντὶ θεὸν Λόγον ἐνοικῆσαι προσληφθείσῃ σαρκὶ . .* c. 15, 1444:
Item ejusdem ex capite decimo sexto. Convenienter, inquit, diabolus Deo dicere poterat: Ego, Domine, creator universorum, non contra te certamen adsumpsi; scio namque dignitatem tuam, intelligo potestatem, cognosco dominationem, fateor servitutem, quamvis refuga esse cognoscar	*ὁ διάβολος δικαιολογία σαιτο ἂν εὐλόγως, καὶ ε εἰκότως· Ἐγὼ, Δεσπό ποιητὰ τῶν ὅλων, οὐ τ τὴν μαχὴν ἀνεδεξάμην· ο σου τὴν ἀξίαν. ἐπίσταμ ἐξουσίαν, γινώσκω τὴν τείαν. Ὁμολογῶ τὴν δ εἰ καὶ ἀποστασίαν νοσῶ*
Ejusdem ex capitulo tricesimo (ed. Garn. c. 29)	c. 29 Mai II, 68; M. 7
Dei Filius homini inseparabiliter adjunctus eum disciplinam summae virtutis edocuit et a peccatorum jaculis illaesum custodivit et integrum et superiorem diabolica fraude monstravit	*. . . . ὃς (θεός) ἀχωρίσ τῷ συνημμένος τὴν τε ἐπαίδευσεν ἀρετὴν, κ βέλων τῆς ἁμαρτίας ἐ ἄγευστον καὶ ἀμύητον, διαβολικῆς ἀπάτης ὑπ . . . . .*

image
not
available

oben genannten habe ich weder ein Fragmen
ſerer Schrift noch eine Erwähnung derſelben
Theodoret'ſchen gefunden.

Der wahre Wert der angeführten äuße
niſſe kann alſo nur durch eine genaue Betra
inneren Gründe erkannt werden, die für oder
Autorſchaft Theodorets geltend gemacht werd
Dieſe nun ſprechen alle für Theodoret und
einer Weiſe, die den Mangel einer ſicherer
Bezeugung genügend erſetzt [1]). Auf Theodore
Verfaſſer unſerer Schrift weiſt ſchon der Um
daß gerade die ſpezielleren Ausdrücke für di
tiſche Union (*ἕνωσις* [2]), *συνάφεια* [3]), *κοινωνία*, *ἀ*
die ſowohl abſtrakten als konkreten Benenn
göttlichen [5]) und menſchlichen [6]) Natur, wodur

1) Die Auffindung der beſprochenen äußeren Zeu
nur eine Folge der aus dieſen inneren Gründen
Ueberzeugung von der Autorſchaft Theodorets.

2) Vgl. u. Schr. c. 21. 23. 28 etc. mit Theodore
hensio anath. Cyrilli (bei Cyrill: Adv. Theodoret.)
7 etc. M. 76, 393 etc., Syn. c. 95 Mansi V, 876,
Psalm. 40, M. 80, 1168, Eran. II, 83, 140 etc.

3) Vgl. u. Schr. c. 29 mit Theodoret. in Ps. 40

4) Vgl. u. Schr. c. 32: *τῷ τῆς ἑνώσεως . . καὶ
ὀνόματι χρώμενοι* mit Theodt. Repreh. ad 5. 76, 42
κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι.

5) Vgl. u. Schr. c. 10. mit ep. ad monast. 83,
ad Tim. 82, 812, Eran. II, 83, 320, Haer. fabul.
etc. Die konkreten Redensarten zur Bezeichnung de
der menſchlichen Natur ſeitens des Logos ſind durch
ſammengeſetzt, wie in u. Schr. (vgl. oben S. 202)
(Repreh. ad 1. 3; ep. ad pop. Const. Syn. c. 40;
80, 1025; in Ezech. 9. 34. 81, 1161), *ἀναλαβεῖν* (Re
4. etc.; in Amos q. 9. 81, 1705; in ep. ad Hebr. 82
Eran. II 83, 149; Graec. affect. VI 83, 988; Eran.

Buches bezeichnet, finden sich in unserer Schrift nicht vor; das letztere ist sogar wörtlich identisch mit einem Fragment von Theodor von Mopſ. [1]). Aus diesen und anderen Verstößen geht hervor, daß Marius Mercator es mit der Autorenangabe nicht sehr genau nahm [2]). Auch fehlt es an einer Bestätigung seines Zeugnisses bei gleichzeitigen oder späteren Schriftstellern. Die 5. allgemeine [3]) Synode sowie die Schriftsteller, die im Dreikapitelstreit auftraten [4]), bezeichnen die Schriften, die Theodoret während der nestorianischen Wirren verfaßte, immer nur im allgemeinen als Schriften „gegen Cyrill, die Synode von Ephesus und den wahren Glauben", bei den übrigen

1) Vgl. l. c. Baluz. 331: Quod, inquit, Dominus de viro et uxore ait, ut jam non sint duo sed una caro, naturis procul dubio constantibus et discretionem habentibus, et sicut ibi nihil obest duorum numerus . . . . mit Theodor l. 8 de Incarn. M. 66, 981: *Ὥστε ὅπερ ὁ Κύριος ἐπί τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός φησιν· ὥστε οὐκ ἔτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σάρξ μία . . δηλονότι τῶν φύσεων διακεκριμένων· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ οὐ λυμαίνεται τῷ ἀριθμῷ τῆς δυάδος* . . . Dieselbe Stelle schreibt auch Pelagius II (ep. ad episc. Istriae M. P. l. 72, 736) Theodor zu. Der Mangel einer kritischen Ausgabe der Werke von M. M. ist also sehr fühlbar.

2) Glasen hat nachgewiesen (vgl. Theol. Qu. Schr. 1885 S. 273. 75), daß die als Exzerpte aus Pelagius überlieferten Stellen nicht von diesem herrühren. Oben haben wir auch bereits bemerkt, daß Stellen die M. M. Diodor zuschreibt, von der V. Synode Theodor v. M. zugewiesen werden.

3) Vgl. Mansi IX, 289 und öfters — die Synode v. Chalcedon nennt sie gar nicht.

4) Vigilius, Constitut. de trib. capitul. Mansi IX, 96 — Justinian. ep. adv. tria capit. ibid. 181. 84; confess. fidei. 561 — Sophronius, ep. syn. ad Sergium M. 87 III 3185. Vgl. auch Assemanni: Bibl. Orient. I, 350. — Theodoret fand übrigens bei den späteren Kirchenschriftstellern eine viel geringere Berücksichtigung als Cyrill.

oben genannten habe ich weder ein Fragmen
ſerer Schrift noch eine Erwähnung derſelben
Theodoret'ſchen gefunden.

Der wahre Wert der angeführten äuße
niſſe kann alſo nur durch eine genaue Betra
inneren Gründe erkannt werden, die für oder
Autorſchaft Theodorets geltend gemacht werde
Dieſe nun ſprechen alle für Theodoret und
einer Weiſe, die den Mangel einer ſicheren
Bezeugung genügend erſetzt [1]. Auf Theodore
Verfaſſer unſerer Schrift weiſt ſchon der Um
daß gerade die ſpezielleren Ausdrücke für die
tiſche Union (*ἕνωσις* [2]), *συνάφεια* [3]), *κοινωνία*, *ἀ*
die ſowohl abſtrakten als konkreten Benennu
göttlichen [5]) und menſchlichen [6]) Natur, wodurc

1) Die Auffindung der beſprochenen äußeren Zeu
nur eine Folge der aus dieſen inneren Gründen g
Ueberzeugung von der Autorſchaft Theodorets.

2) Vgl. u. Schr. c. 21. 23. 28 etc. mit Theodore
hensio anath. Cyrilli (bei Cyrill: Adv. Theodoret.) a
7 etc. M. 76, 393 etc., Syn. c. 95 Mansi V, 876,
Psalm. 40, M. 80, 1168, Eran. II, 83, 140 etc.

3) Vgl. u. Schr. c. 29 mit Theodoret. in Ps. 40

4) Vgl. u. Schr. c. 32: *τῷ τῆς ἑνώσεως . . καὶ
ὀνόματι χρώμενοι* mit Theodt. Repreh. ad 5. 76, 42
κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι.

5) Vgl. u. Schr. c. 10. mit ep. ad monast. 83,
ad Tim. 82, 812, Eran. II, 83, 320, Haer. fabul.
etc. Die konkreten Redensarten zur Bezeichnung de
der menſchlichen Natur ſeitens des Logos ſind durch
ſammengeſetzt, wie in u. Schr. (vgl. oben S. 202)
(Repreh. ad 1. 3; ep. ad pop. Const. Syn. c. 40;
80, 1025; in Ezech. 9. 34. 81, 1161), *ἀναλαβεῖν* (Re
4. etc.; in Amos q. 9. 81, 1705; in ep. ad Hebr. 82
Eran. II 83, 149; Graec. affect. VI 83, 988; Eran.

Sprachgebrauch innerhalb des allgemein antiochenischen Typus charakterisiert, dieselben sind die in den Schriften Theodorets früheren und späteren Datums stehend gebraucht werden. Namentlich aber zeigt sich zwischen unserer Schrift und denen, die Theodoret während der

---

Theodt. ausdrücklich, σάρκα ἀνειληφέναι solle stehender Ausdruck sein statt σάρξ γενέσθαι), προσλαβεῖν (ep. 145. 83, 1385), συνάπτειν (Repr. ad 3. 10; in Genes. 9. 19. 80, 101), ἑνοῦν (Repr. ad 1. 3. 10; in ep. ad Colos. 82, 608 etc. Die göttliche Natur Christi wird beiderseits bezeichnet abstrakt als: ἡ τοῦ θεοῦ μορφή (u. Schr. cc. 8. 31. 35. Repr. ad 1. 3. 7. 12; ep. ad pop. Const. Syn. c. 40), ἐνοικοῦσα θεότης (u. Schr. c. 21 — Repr. ad 4; ep. ad monast. 84, 1435; in Ps. 15. 80, 961), τοῦ κρυπτομένου θεότης=τὸ κρυπτόμενον u. Schr. c. 30 (ep. ad monast. l. c.), und konkret als: θεὸς Λόγος ὁ λαβών (u. Schr. c. 10. 30 — Repr. ad 5.; in Ps. 21. 80, 1025; in ep. ad Eph. 82, 517 etc.), ἔνοικος θεὸς Λόγος (u. Schr. c. 18. 21. — Repr. ad 1.), ὁ κρυπτόμενος (u. Schr. c. 13. 24. 30 — ep. ad monast. l. c.).

6) Diese Bezeichnungen stimmen am genauesten überein. Die abstrakten sind: ἡ τοῦ δούλου μορφή (u. Schr. c. 8. 10. 29 etc. — Repr. ad 1. 3. 4. 6. 7. 12; ep. ad pop. Const. Syn. c. 40), ἀνθρωπεία φύσις (u. Schr. c. 8. 14. etc. — Repr. ad 10; in Zach. 9. 13. 81, 1948 etc.), ἡ ἡμετέρα φύσις (u. Schr. c. 10. 28 — Repr. ad 4; in ep. ad Hebr. 82, 709) ἡ φ. ἡ ἡμαρτηκυῖα (u. Schr. c. 15 — Haeret. fabul. l. 5. 83, 489), ἡ ληφθεῖσα, ἀναληφθεῖσα φ. (u. Schr. c. 10. 15. 21. — Repr. ad 3. 6. 10. 11; in ep. ad Eph. 82, 517; Eran. II 83, 120. 157 etc.), ἡ φ. τοῦ ληφθέντος (u. Schr. c. 21 — Repr. ad 6.), τὸ δρώμενον (u. Schr. c. 24. 30 — ep. ad monast. Mansi V, 1032; Pentalog. l. 2. Baluz. 327: visibile), τὸ φαινόμενον (u. Schr. c. 13 — Graec. affect. VI 83, 985). ἡ ἡμετέρα ἀπαρχή (u. Schr. c. 12. 16 — in Ps. 8. 80, 917). Die konkreten: ὁ ληφθείς (u. Schr. c. 15. 18. 21. 30 — Repr. ad 1. 6.), τοῦ Δαβὶδ ὁ ἀπόγονος (u. Schr. c. 30)=ὁ ἐκ Δαβὶδ κατὰ σάρκα (in Ps. 21. 80, 1025) ὁ ἀναληφθείς (u. Schr. c. 12 — Repr. ad 3. 11.; Kotelerius Monumenta Eccl. Graec. I, 720 bemerkt, Theodoret habe in mehreren Vätercitaten „ἀνακραθείς" durch „ἀναληφθείς" ersetzt), ἄνθρωπος τέλειος (u. Schr. c. 18. 22 — Repr. ad 3.).

nestorianischen Streitigkeiten verfaßte [1]), die gr
einstimmung nicht bloß in der Auffassung de
gischen Lehrsätze, sondern auch, worauf es h
sächlich ankommt, bezüglich des stilistischen u
lichen Gewandes, in das diese Lehrsätze beid
kleidet sind [2]).

In diesen Streitschriften Theodorets herrsc
dieselbe polemische Tendenz, die wir in unse
wahrgenommen. Es finden sich bei Theodor
Arten von Gegnern der Inkarnation, die le
zählt, an mehreren Stellen genau in derselbe
folge wieder, und ihre Lehre wird sachlich u
lich übereinstimmend kurz charakterisiert. A
Eunomius mit ihrem Anhang, heißt es hier
behaupten, der Gott Logos habe nur einen
Seele angenommen, Apollinaris gibt zwar zu
Herr einen beseelten Leib habe, leugnet aber,
Seele vernünftig sei; die letzten Gegner endlich
Manes und ihre Sippschaft vernichten das

1) Hierher gehören: die Schrift gegen die Anat
Cyrills, die uns, wie ich aus Gründen, deren Darleg
weit führen würde, annehme, in der Apologie Cyrills
erhalten ist, sodann die gegen Cyrill und das Konzil v
gerichtete Schrift, die gewöhnlich als Pentalogium beze
von der aber nur noch einige Bruchstücke vorliegen,
Reihe von dogmatischen Schreiben und einige Bru
Predigten, die in die Zeit der Synode v. Ephesus und
folgenden Kampfes zwischen den Orientalen und Cyril

2) In den übrigen Schriften späteren Datums biete
logische Lehre nach Bertram nicht unbedeutende Abweichun
Lehrgehalt unserer Schrift (?). Dieser Umstand läßt sich
wenig gegen unsere Aufstellung geltend machen, als man
Echtheit der besagten Streitschriften bestreiten könnte.

der Menschwerdung von Grund aus, indem sie selbst den Leib des Herrn zu einem bloßen Schein herabdrücken [1]). Von diesen bekämpft unsere Schrift vor-

---

1) Die Gegenüberstellung des Wortlautes einiger der betreffenden Stellen setzt das oben Gesagte außer jeden Zweifel. Man vergleiche:

Cyrill. de Incarnat. c. 9. 75, 1428.	Theodoret. in Psalm. 15. M. 80, 964.	ep. 104. M. 83, 1297.
Ἀρεῖος μὲν καὶ Εὐνόμιος ἄψυχον ἄνθρωπον ἀνειλῆφθαι παρὰ τοῦ θεοῦ Λόγου διαβεβαιούμενοι·	*Οἱ μὲν (Ἀρ. καὶ Εὐν.) σῶμα ἄψυχον τὸν θεὸν Λόγον εἶπον ἀνειληφέναι·*	*Οἱ δὲ τὰ Ἀρείου καὶ Εὐνομίου φρονοῦντες, σῶμα μόνον ἀνειληφέναι τὸν θεὸν Λόγον φασὶν, αὐτὸν δὲ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ σώματι πληρῶσαι τὴν χρείαν·*
Ἀπολινάριος δὲ ἔμψυχον, νοῦ δὲ ἐστηρημένον, οὐκ οἶδ' ὅπως νοῶν τὴν ἀνθρωπείαν ψυχήν.	*Ἀπολινάριος δὲ ἔμψυχον μὲν τὸ ἀναληφθὲν ἐκάλεσε σῶμα, τῆς δὲ λογικῆς αὐτὸ ψυχῆς ἀπεστέρησεν· οὐκ οἶδα ὅθεν μαθὼν τὰς δύο ταύτας ψυχάς.*	*Ἀπολινάριος δὲ ἔμψυχον μὲν τὸ δεσποτικὸν σῶμα καλεῖ, τὸν δὲ νοῦν τῆς . . σωτηρίας ἀποστερεῖ, οὐκ οἶδα πόθεν μαθὼν ψυχῆς καὶ νοῦ τὴν διαίρεσιν·*
Μαρκίων δὲ καὶ Μανῆς, καὶ ἡ λοιπὴ τῆς ἀσεβείας ἐκεινὴ συμμορία τὸ τῆς οἰκονομίας ἅπαν ὁμοῦ ἀρνεῖται μυστήριον. Καὶ τὴν μὲν . . τῆς . . Παρθένου σύλληψίν τε καὶ κύησιν, μῦθον εἶναι καὶ πλάσμα νομίζουσι· φαντασίᾳ δὲ σώματος τὴν θεότητα συγκαταλυφθῆναι διαγορεύουσι, καὶ τούτῳ τῷ πρόπῳ τοῖς	ep. 145 M. 83, 1380: *Σιμῶν μὲν γὰρ . . καὶ Μαρκίων παντάπασιν ἀρνοῦνται τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν μυθολογίαν ἀποκαλοῦσι. Βαλεντῖνος δὲ . . καὶ οἱ τῆς τούτων συμμορίας δέχονται μὲν τῆς Παρθένου τὴν κύησιν καὶ τὸν τόκον . . ., ἐπιφανῆναι δὲ τοῖς ἀνθρώποις φαντασίᾳ χρησάμε-*	*Σίμων . . καὶ Μαρκίων καὶ ὁ τῆς μανίας ἐπώνυμος, μόνον θεὸν ἀποκαλοῦσι τὸν Δεσπότην Χριστὸν, οὐδὲν ἀνθρωπεῖον ἔχοντα, ἀλλὰ φαντασίᾳ καὶ δοκήσει φανέντα τοῖς ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπον.*

wiegend die Apollinaristen. Dasselbe thut
doret [1]), und zu diesem Zweck beruft er sic
Eranistes (dial. 2, 83, 149) gerade auf diesell
stellen, die in unserer Schrift (c. 19) in ders
nung ausführlicher gegen die Apollinaristen
macht werden. Dieser Umstand läßt von
auch eine gleiche Schrifterklärung vermuten.

In unserer Schrift ist dieselbe ausgesproc
von der polemischen Tendenz gegen den Ariar
herrscht; unser Verfasser erklärt ja ausdrüc
müsse, um die Arianer widerlegen zu können,
drige der Menschheit, das Göttliche der G
Christo zuschreiben (c. 32). Dieselbe polemisch
charakterisiert nun auch die Interpretationsmetl
dorets in den besagten Schriften, und dies
Gesichtspunkt erscheint in denselben wiederhol
der Parallelstelle unserer Schrift sprachlich so
wandten Form [2]), daß man sich mit der Anna

ἀνθρώποις ἄνθρω-	*νον, καὶ δόξας εἶναι*
πον ἀναφανῆναι.	*ἄνθρωπος . . .*

Vgl. außerdem ep. ad mon. 83, 1417, in ep. ad He
Eran. proem. 83, 29, I, 60, wo ganz dasselbe Verhält

1) Vgl. in Psalm. 15 M. 80, 964: *„Οὗτος ὁ*
τὴν Ἀρείου καὶ τὴν Εὐνομίου καὶ Ἀπολιναρίου φρ
ἐλέγχει“ mit u. Schr. c. 15, 1444: *Ταῦτα τὴν Ἀπολινα*
ματαιολογίαν. Eran. dial. II 83, 108 ff.

2) Am nächsten berühren sich folgende Stellen:

De Incarn. c. 32, 1473.	Theodoret. ep. 104 M. 83, 1297.	Repreh. 4
Οὕτω τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημί-αν ἐλέγξωμεν, τὰ μὲν ταπεινῶς εἰρημένα καὶ πεπραγμένα τῷ	*Οὕτω κατὰ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου παρα-ταττόμενοι λύττης, . . τὴν κατὰ τοῦ Μονο-γενοῦς παρ' αὐτῶν*	*Οὐκοῦν τ πρεπῶς ε πεπραγμέ Λόγῳ π τὰ δὲ ταπ*

nur zufälligen Uebereinstimmung um so weniger beruhigen kann, als sich dieser Parallelismus auch auf die Erklärung der einzelnen Schrifttexte erstreckt.

Die Erklärung unserer Schrift z. B. von Joh. 1, 14 durch das biblische „zur Sünde, zum Fluche werden“ (*ἁμαρτία, κατάρα γενέσθαι* c. 18, 1449) findet die volle Zustimmung Theodorets, wie aus einer Stelle im „Eranistes“ hervorgeht, wo er mehrere Väter, die diesen Vergleich anwenden, wörtlich citiert, offenbar um ihn dadurch zu rechtfertigen (dial. 2', 76—80). Zweimal kehren auch bei ihm die Schrifttexte wieder, wodurch unsere Schrift den synekdochischen Ausdruck *σάρξ* (Joh. l. c.) erklärt [1]. Menschliches und Göttliches halten Theodorets Streitschriften mit derselben Aengstlichkeit auseinander, und lieben es, den Gegensatz des einen zum andern

---

Σωτῆρι Χριστῷ προσαπτόντες τῇ τοῦ δούλου μορφῇ· τὰ δὲ ὑψηλὰ καὶ θεοπρεπῆ τῇ ὑψηλῇ καὶ μεγαλῇ . . ἀνατιθέντες θεότητι.

τολμωμένην διελέγχυμεν βλασφημίαν, τὰ ταπεινῶς εἰρημένα περὶ τοῦ Δεσπότου καὶ τῇ ληφθείσῃ φύσει προσφόρως ὡς ἀνθρώπῳ προσαπτόντες, καὶ αὖ πάλιν ὡς θεῷ τὰ θεωπρεπῆ.

μένα καὶ πεπραγμένα δούλου μορφῇ προσαρμόσομεν, ἵνα μὴ τὴν Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίαν νοσῶμεν.

Vgl. ep. 21. 83, 1201, fragm. ex Pentalog. l. 4 (?) bei Mar. Merc. ed. Baluz. 329, ep. ad pop. Const. 83, 1487, wo Theodoret es als ein untrügliches Zeichen der nunmehrigen Orthodoxie der Alexandriner erklärt, „daß sie die . . erhabenen und gotteswürdigen Aussagen der Evangelien der Gottheit, die niedrigen der Menschheit zuschreiben“. Früher hatte er die Leugnung dieses Satzes Cyrill als arianischen Irrtum vorgeworfen (ep. ad monast. 83, 1417). — Diese sprachliche Form ist überall identisch mit der unserer Schrift.

1) Gen. 46, 27; 6, 3; Ezech. 18, 4 in u. Schr. c. 18, 1448, und Eran. II 83, 109. 12, ep. 125, 1337.

hervorzuheben, was in ganz identischer Wei
wie in unserer Schrift [1]). Der Mangel an
stattet es nicht, die Uebereinstimmung im einz
Gegenüberstellung der Parallelstellen zu
lichen [2]); doch können einige nicht übergang
in denen der Parallelismus besonders zu !
Man vergleiche

zu Joh. 10, 18

u. Schr. c. 19: *Ἐκ γὰρ* Haeret. fabul. l

---

1) Vgl. u. Schr. c. 21, 1456: *ἐνάντιον δὲ τοῦ*
εἶναι, . . ἐνάντιον τὸ εἶναι βασιλέα τοῦ εἰς β. χ
Eran. II 83, 141: *ἐνάντιον τῷ ἐν ἀρχῇ εἶναι τὸ*
εἶναι, . . ἐνάντιον δὲ τῷ αἰωνίῳ τὸ πρόσφατον; die gl
art kehrt wieder in der ep. ad monast. Mansi V, 103
per syll. 83, 325.

2) Vgl. die Erklärungen zu Joh. 2, 19 in u. Schr.
und bei Theodoret (Repreh. ad 2. 76, 400, ep. ad
1420); beiderseits wird hervorgehoben, Jesus habe
„Zerstöret mich", sondern „zerstört diesen Tempel". -
4, 15 heißt es beiderseits das „Geprüft sein" beziehe
ἀναληφθὲν σπέρμα (u. Schr. c. 21, 1460), *ἡ ἐξ ἡμ*
θεῖσα φύσις (Repreh. ad 8. 76, 410). In derselben
das Gesalbt werden (Hebr. 1, 7—9) im Gegensatz zun
τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθέν τὸ ἐκ Δαβίδ (u. Schr. c. 21,
ληφθεῖσαν φύσιν (Repr. ad 9. 76, 432), templum, quo
David (Pent. l. 3 fragm. bei Mar. Merc. ed Bal. 3
In den Kommentaren zum Hebräerbr. (in h. l. M. 8
z. Ps. 44 (80, 1189 f.) ist die Darstellung eine et
— Die Erklärungen zu Lucas 2, 52 sind auch sehr äl
u. Schr. c. 20: *Τὸ δὲ σοφίᾳ προκόπτειν, οὐ θεοῦ τ*
καὶ ἀεὶ τελείου, καὶ μήτε ἐπίδοσιν . . δεχομένου
monast. 83, 1425: *προκόπτει δὲ . . οὐ θεότης ἡ ἀ*
Haeret. fabul. l. 5. c. 3. 83, 497: *θεότης γὰρ οὐδε*
σιν ἐπιδέχεται· παντέλειος γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος. -
läßt Theodoret das Wachsen vom Logos gelten *κατὰ*
πινον (in Ps. 15. 80, 961), *ἀνθρωπίνως* (in Jes. 81

τῶν λόγων τούτων μαθησόμεθα, ὡς ἕτερον μὲν ὁ τιθεὶς, ἕτερον δὲ τὸ τιθέμενον· καὶ θεὸς μὲν ὁ τιθεὶς καὶ λαμβάνων, ψυχὴ δὲ ἡ τιθεμένη καὶ λαμβανομένη.

83, 497: Ἐναργῶς δὲ διὰ τούτων δεδήλωκεν, ὡς ἄλλη μὲν ἡ τιθεμένη καὶ λαμβανομένη ψυχὴ, ἄλλη δὲ ἡ τιθεῖσα καὶ λαμβάνουσα θεότης.

zu Hebr. 2, 9

c. 21: Ὁ δὲ θεὸς Λόγος οὐκ ἐλάττων ἀγγέλων, ἀλλὰ δεσπότης ἀγγέλων. Ἐν αὐτῷ γὰρ ἐκτίσθη τὰ πάντα εἴτε ὁρατὰ εἴτε ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι κ. τ. λ.

Pentalog. l. 3 fragm. bei M. M. Bal. 328: Verbum autem Deus non minor angelis sed creator est angelorum et archangelorum et virtutum et dominationum et omnis visibilis et invisibilis creaturae.

zu Hebr. 5, 7

c. 21, 1457: Τίς τοίνυν ὁ προσευχόμενος καὶ δεήσεις καὶ ἱκετηρίας μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενεγκών; Τίς ὁ ἐν εὐλαβείᾳ συζήσας, καὶ διὰ τοῦτο ὃν ἱκέτευσε πείσας; Τὶς ἐλαβὼν κατὰ μέρος τὴν τελειότητα;

Οὐχ ὁ θεὸς Λόγος, ὁ τέλειος, ὁ εἰδὼς πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἀλλ' οὐ τῇ πείρᾳ μανθάνων· ὁ πάντας ἔχων εὐλαβουμένους ἀλλ'

Repr. ad 10. 76, 436: Τίς τοίνυν ὁ πόνοις ἀρετῆς τελειωθεὶς καὶ μὴ φύσει τέλειος ὑπάρχων; . . Τίς ὁ εὐλαβείᾳ συμβίωσας καὶ μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων τὰς ἱκετερίας προσενεγκὼν . . .;

Οὐχ ὁ θεὸς Λόγος, ὁ ἀπαθὴς, ὁ ἀσώματος, ὁ πάντα γινώσκων πρὶν γενέσεως αὐτῶν . . ὁ στεφανῶν τοὺς εὐλαβείᾳ συζῶντας . . .

οὐκ αὐτὸς εὐλαβούμενος· ὁ ἀφελόμενος πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου . . . ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος ἀλλ' οὐ δεδιὼς τὸν θάνατον. . . . Οὐκοῦν ἴδια ταῦτα τῆς ἀναληφθείσης ἀνθρωπότητος, ἣ καὶ τὸν θάνατον ἐδεδίει καὶ διετέλει προσευχομένη . . .

αὐτὸς γὰρ ἀφεῖ . . . κρυον ἀπὸ προσ . . . τός . . . . . . σπέρματος Δαβ . . . ὑπ' αὐτοῦ, τὸ . . . παθητὸν, τὸ . . . θάνατον[1]. . . .

Eine so augenscheinliche Uebereinstimmun mit Abweichungen, die beide Texte als urs charakterisieren, postuliert offenbar einen und Verfasser.

Zu demselben Resultat führt der Verg christologischen Lehrsätze mit den entsprechend führungen Theodorets [2]) in seinen Streitschrift jene, so betonen auch die letzteren, daß die M dung des Sohnes nicht die Verwandlung der g

---

1) Vgl. in Ps. 15 M. 80, 957. Der Kommentar Stelle in ep. ad Hebr. 82, 712 f.) ist auch in demsel gehalten. — Die formelle Uebereinstimmung mit der ob u. Schr. ist noch größer in folgender auf andere Schr züglichen Ausführung Theodorets (Repr. ad 10, 409): *πεῖναν καὶ τὴν δίψαν προσάψομεν; τίνι τὸν κόπον καὶ . . . Οὐκ ἄρα τοῦ θεοῦ Λόγου ἡ ἄγνοια, . . . Οὐκοῦ θεοῦ Λόγου ταῦτα τὰ ῥήματα, ἀλλὰ τῆς δούλου μορφ ὁ θεὸς Λόγος ταῦτα εἰπεῖν συνεχώρησε, . . ἵνα φαν θέντος ἡ φύσις* (= u. Schr. l. c.: *τῆς ἐνοικούσης θ παραχωρούσης, ἵνα . . δειχθῇ τοῦ ληφθέντος ἡ φύσις*

2) Die Christologie Theodorets wird hier nur inson sichtigt, als es für unsere kritische Untersuchung not Vgl. Bertram: Theodoreti ep. Cyri doctrina christol desiae 1883.

sondern die Annahme der menschlichen Natur bedeute [1]). Diese ist und bleibt eine vollständige Einzelnatur [2]), denn es geschieht nur eine Vereinigung beider Naturen, nicht eine Vermischung derselben. Der Ausdruck „*κρᾶσις*“ ist daher zu verwerfen, weil er die Vorstellung zur Folge hat, als verlören die zwei Naturen ihr eigenes Sein, und an dessen Stelle „*ἕνωσις, κοινωνία*“ zu gebrauchen. Die hierauf bezüglichen Stellen unserer Schrift einer- und der Widerlegungsschrift Theodorets gegen Cyrills Anathematismen andererseits stellen sich dar, wenn man sie vergleicht, als die zwei Varianten eines und desselben Gedankens [3]). Das Hauptgewicht legt auch Theo-

1) U. Schr. c. 8: *Οὐ τὴν θείαν φύσιν εἰς ἀνθρωπείαν μεταβαλών, ἀλλὰ τῇ θείᾳ τὴν ἀνθρωπείαν συνάψας· μένων γὰρ ὃ ἦν, ἔλαβε ὃ οὐκ ἦν* — Repr. ad 1. 76, 392: *οὐδὲ εἰς σάρκα μεταβεβλῆσθαι τὸν θεὸν Λόγον φαμὲν . . . ἀλλ' ἔλαβε σάρκα . . . μένουσα ὃ ἦν, ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν.* Vgl. ep. ad monast. 83, 1433.

2) Vgl. oben die Ausdrücke *τέλειος ἄνθρωπος* u. s. w., außerdem Repr. ad 3. 76, 404. Daß hiermit eine persönliche Einzelnatur gemeint ist, ergibt sich wie in u. Schr., so auch in den Theodoret'schen aus dem ganzen Zusammenhang.

3) Man vergleiche:

u. Schr. c. 32: *Οἱ δὲ τὴν κρᾶσιν λέγοντες, τῇ κράσει τὴν σύγχυσιν συνεισφέρουσι· τῇ δὲ συγχύσει ἡ τροπὴ συνεισφέρεται· τροπῆς δὲ εἰσιούσης, οὔτε θεὸς ἐπὶ τῆς ἰδίας μένοι ἂν φύσεως, οὔτε ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς οἰκείας. ἀναγκὴ γὰρ . . μήτε τὸν θεὸν γνωρίζεσθαι θεὸν, μήτε ἄνθρωπον, ἄνθρωπον . . . τὴν κρᾶσιν καταλιπόντες τῷ τῆς ἑνώσεως . . καὶ κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι διατελέσωμεν.*

Repr. ad 2. 76, 400: *Ἀναγκὴ γὰρ τῇ κράσει ἀκολουθῆναι τὴν σύγχυσιν· εἰσιοῦσα δὲ ἡ σύγχυσις ἀφαιρεῖ τῆς ἑκάστης φύσεως τὴν ἰδιότητα . . Εἰ δὲ κρᾶσις ἐγεγόνει, οὔτε θεὸς ἐμεμενήκει θεὸς, οὔτε ναὸς ἐγνωρίζετο ναός . . .*
ad 5, 420: *οὐκοῦν τῷ τῆς κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι . .*
ad 2, 400: *ἀρκεῖ δὲ λέγειν τὴν ἕνωσιν . .*

doret darauf, daß die zwei Naturen (*δύο* ‹
ἑκατέρα φύσις [2]), die annehmende und die
mene [3]), unvermischt bestehen; an diesem U
(*τῶν φύσεων διαφορά* [4]), und an dem Fortbe
Eigentümlichkeiten (*ἰδιότητες* [5]) einer jeden ı
allem festgehalten werden. Damit will aber T
die Einheit der Person ebensowenig verkennen
sere Schrift [6]). Gleichwie der Mensch, so heißt
in seinen Streitschriften, obwohl aus zwei Nat
stehend, nur ein Wesen *ἓν ζῶον* [7]) ist, so auch
stus nur einer [8]), und diese eine Person (*ἓν πρό*
ist daher zugleich Gott und Mensch [10]). Auffallen

Vgl. Repr. ad 3, 404, ad 11, 445, Syn. c. 88. 95. 139.
die Bemerkung von Cotelerius l. c.

1) u. Schr. c. 32 — Repr. ad 3; ep. ad monast. 8
ep. 171, 1484; Eran. II, 83. 137 etc. Eine verlorene
lung trug den Titel: *Πρὸς τοὺς κωλύοντας δύο φύσεις*
λαμβάνειν 83, 1165.

2) u. Schr. c. 24. 32 — Eran. II 83, 109. 40.

3) u. Schr. c. 24: *τήν τε λαβοῦσαν καὶ τὴν ληφθε*
ep. 145 M. 83, 1388: *καὶ τὴν λαβοῦσαν καὶ τὴν ληφ*
Vgl. ep. 151, 1436, Eran. II l. c.

4) u. Schr. c. 32 etc. — Repr. ad 5. 11. Alloc. C
fragm. Mansi IX, 292; ep. 21. 83. 171; Haer. fab. l.

5) u. Schr. c. 22 — Repr. ad 2. 3. 8; ep. 21. 85.

6) Vgl. u. Schr. c 32: *φύσεων μὲν διάκρισιν, πρ*
δὲ ἕνωσιν δογματίζοντες mit Pentalog. l. 5. fragm. (l. c
sonae unitas, naturarum differentiae.

7) u. Schr. c. 21 — ep. 21. 83, 1201.

8) *εἷς Χριστός, εἷς Υἱός*: u. Schr. c. 21. 32. — R
1. 2. 6; ep. 151 M. 83, 1420; ep. 21, 1201; 82, 1264 —
II 83, 160

9) Repr. ad 3. 76, 404; Haer. fab. l. 5. c. 4. 83,

10) u. Schr. *Θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος* — Repr. a
αὐτὸς Θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος. Vgl. ep. 151, 1424 et

verteidigt sich auch Theodoret sehr oft gegen die Anklage, als lehre er zwei Söhne, zwei Personen, gegen die der Verfasser unserer Schrift sich verwahrt. Der Wortlaut der betreffenden Stellen ist überdies fast völlig identisch [1]): ein unverkennbarer Hinweis auf die Identität des Verfassers. Nicht minder beachtenswert ist, daß alle Schriften Theodorets in gleicher Weise wie unsere Schrift den stehenden Zusatz *Δεσπότης* [2]) zu ***Χριστός*** aufweisen und den letzteren Ausdruck sowie den Namen „Emmanuel“ in derselben Weise erklären [3]).

---

1) u. Schr. c. 31: *Οὐ γὰρ εἰς πρόσωπα δύο τὴν οἰκονομίαν μερίζομεν, οὐδὲ δύο υἱοὺς . . δογματίζομεν, ἀλλὰ δύο μὲν τὰς φύσεις εἶναι καὶ μεμαθήκαμεν καὶ διδάσκομεν* — ep. 130 M. 83, 1345: *οὐδὲ εἰς δύο πρόσωπα μερίζοντας* . . . ep. 21, 1201 *οὐ γὰρ εἰς δύο υἱοὺς . . ἢ ἐμαθητεύθημεν . . ἢ πιστεύειν διδάσκομεν* . . ep. 151, 1424 *ἀλλὰ δύο φύσας ἀσυγχύτως ἡνῶσθαι πιστεύομεν*. Vgl. ep. 82, 1264, 83, 1268, 146, 1392 etc. Wiederholt beteuert er, beides in gleicher Weise zu fliehen, sowohl die Annahme zweier Söhne, als die einer Natur. Vgl. epp. 84. 99. 101. 104. 109 etc. etc.

2) u. Schr. c. 9. 24. 39. 33. — Bei Theodoret kommt dieser Zusatz fast auf jeder Seite vor. Ich citiere, um die Häufigkeit zu veranschaulichen nur einige Werke: in Genes. 80, 137. 49. 85. 95. 217 — in Exod. 228. 44. 57. 61. 88 — in Ps. 80, 860. 61. 81. 92 etc. etc. — de Provid. 83, 748. 49. 64 u. s. f. — Der Zusatz *Σωτήρ* den u. Schr. nur 2mal hat, ist auch bei Theodt. weniger gebräuchlich. Vgl. in Deut. 80, 444, in IR. 537, in Ps. 45, 1205, in I Cor. 82, 352, Eran. I 83. 44.

3) Vgl. bez. des ersteren u Schr. c. 24: *Χριστὸν, ὃ ἑκατέραν φύσιν . . δηλοῖ* . . c. 32: *θάτερον γὰρ θατέρῳ Χρ. ὀνομάζεται* mit Theodt. Demonstr 83, 333: *Τοῦ Χριστοῦ τοίνυν τὸ ὄνομα φύσιν ἑκατέραν δηλοῖ* . . Eran. II 83, 109 . . *τὸν Χρ. . . χρὴ καλεῖν . . οὐδέτερον διχὰ θατέρου ἀλλ' ἑκάτερον*. Desgl. Eran. III, 281. — Bezüglich des Namens „Emmanuel“ vgl. u. Schr. c. 30: *Καλεῖται γὰρ τὸ τῆς Παρθένου βρέφος Ἐμμανουὴλ . . καὶ καλεῖται μεγάλης βουλῆς ἄγγελος καὶ θαύμαστος σύμβουλος, καὶ*

Sprachlich und stilistisch steht die Auffa
Darstellung der übrigen christologischen Lehrsch
Streitschriften Theodorets zu derjenigen unser
in demselben harmonischen Verhältnis, das s
überall bewährt hat. So stimmen die für d
des Herrn in letzterer gebrauchten Redensarten a
mit denen Theodorets überein [1]). Dieser führt
Bewahrung Christi vor jeder Sünde zum Zweck
gung des Todes und des Satans auf eine bl
Einwirkung des Logos auf die mit ihm verbunden
liche Natur zurück, wie das in unserer Schrift
Hier herrscht eine Uebereinstimmung, wie man sie
selben Verfasser, der sich auch bei der Wiederhol
selben Gedankens in der Regel nicht an die nämli
bindet, größer kaum erwarten kann. Man

Θεὸς ἰσχυρὸς καὶ ἐξουσιάστης καὶ ἄρχων εἰρήνης καὶ
μέλλοντος αἰῶνος mit Pentalog. l. 1. fragm. ap. Mar.
Emmanuel . . virginis appellatus est parvulus, Re
Τὸ τεχθὲν βρέφος Ἐμμανουὴλ προσαγορεύεται . . Ι
τῶ προφήτῃ τῷ καὶ Εμμ. τὸ βρέφος προσαγορεύνοντ
μεγάλης βουλῆς ἄγγελον καὶ θαυμαστὸν σύμβουλον
ἰσχυρόν κ. τ. λ. Vgl. die Erklärung dieses Namens i
c. 20 mit Repr. ad l. 76, 393, ep. ad mon. 83, 142
Jes. c. 7, 81, 277.

1) *Εἰσοικίζεταί τε καὶ ναὸν ἑαυτῷ παρασκευάζει*
c. 23) = *τὴν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου σάρκα καὶ αὐτ*
μησε (in II R. 80. 616); *πρόεισιν ἐκ τῆς Παρθένου*
προῆλθεν ἐκεῖθεν (Graec. affect. l. 6. 83, 985); *οὕτω*
ὁ Δεσπότης Χριστός (l. c. c. 24) = *οὕτως . . γεννηθ*
σπότης Χριστός (de Provid. l. 10. 83, 749 — in Ps.
1905); *ἐκ παρθενικῆς ἐβλάστησε μήτρας* (l. c. c. 25) =
γὰρ κατὰ σάρκα βεβλάστηκε (in Ruth. 80, 520).
Wendung ist Theodoret besonders geläufig. Vgl. in
228. 44. 65, in Num. 352, in Ps. 2, 881, in ep. ad
712, Eran. I 83. 45 etc.

u. Schr.: *Τοίνυν τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ Ποιητὴς οἰκτείρας ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πολεμουμένην . . τῶν βελῶν τῆς ἁμαρτίας ἐφύλαξεν ἄγευστον καὶ ἀμύητον καὶ τῆς διαβολικῆς ἀπάτης ὑπέρτερον . . καὶ θανάτου πρὸς βραχὺ γεύσασθαι συγχωρήσας . . ἵνα τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν ἐλέγξῃ καὶ τοῦ θανάτου καταλύσῃ τὸ κράτος* [1]).

Theodt.: *Οἰκτείρας τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν ὁ Ποιητὴς . . τὴν ὑπὸ τῶν πολεμουμένην ἀνέλαβε φύσιν καὶ πάσης αὐτὴν ἁμαρτίας διατηρήσας ἀμύητον . . ταύτην ἄμωμον φυλάξας καὶ ἁμαρτίας ἀμύητον, παραχωρεῖ μὲν τῷ θανάτῳ . . ἵνα οὕτω τῆς ἁμαρτίας καταλύσας τὴν δυναστείαν . . καταλύσῃ δὲ τοῦ θανάτου τὸ κράτος* [2]).

Parallel sind auch die Ausführungen über das Leiden, die Auferstehung und die Auffahrt Christi. Christus der Herr, heißt es beiderseits, hat unseretwegen das heilbringende Leiden auf sich genommen [3]), was er den Aposteln öfters vorhergesagt, besonders dem hl. Petrus, der

1) cc. 11. 28. Vgl. c. 11: *ἀήττητον δὲ φυλάξας καὶ τῶν βελῶν τῆς ἁμαρτίας ἐλεύθερον.*

2) Eran. III 83, 244 f.; in Ps. 15. 80, 964. Vgl. in ep. ad Colos. 82, 612: *πάσης αὐτὴν ἁμαρτίας ἐλευθέραν ἐφύλαξε.* Desgl. in I Tim. 82, 812; in Ps. 9, 920; 23, 1032; Eran. III 83, 260.

3) Wir stellen hier und im folgenden die Parallelstellen einander gegenüber:

De Incarnat.	Theodoret.
c. 28: *Ὁ Δεσπότης Χριστὸς τὰ σωτήρια κατεδέξατο πάθη*	in Exod. 80, 253: *Ὁ Δεσπότης Χριστὸς τὸ σωτήριον ὑπομεμένηκε πάθος;* (in I Cor. 82, 292: *θάνατον κατεδέξατο.* Vgl. in Exod. 297, in Gal. 82, 465 ep. ad Hebr. 693. ad Rom. 165.

es nicht mit Freude hörte [1]); der Logos a
seinen Tempel wieder auf, hob ihn zum Him
und setzte ihn zur Rechten der Herrlichkeit [2]):
des Herrn über den Tod und seine Auferstehu
das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung

Betreffs der Anbetung des einen Christ
zwei Naturen stimmen die Aeußerungen unse
auch wieder am meisten mit denen Theodorets

1) c. 26: *Πολλάκις μὲν ταῦτα τοῖς φοιτηταῖς προμηνύσας, ἐπιτιμήσας δὲ τῷ Πέτρῳ μεθ' ἡδονῆς μὴ καταδεξαμένῳ τὰ τῶν παθῶν εὐαγγέλια.* — in Ps. 54. 80, 1272 *προειπὼν τοῖς ἱεροῖς καὶ προσημάνας τὸ τῷ . . Πέτρῳ γενέ ἀπευξαμένῳ σφοδρ πλήξας.*

2) cc. 18. 28: *Ὁ δὲ θεὸς Λόγος τοῦτον λυθέντα (ναόν) ἀνέστησε* — c. 29: *καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνήγαγε καὶ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλοσύνης ἐκάθισεν.* — Repr. ad 12. 76, 449 *δὲ τοῦτον λυθέντα . τοῦ θεοῦ Λόγος — . . καὶ εἰς οὐρανοὺ* (in Ps. 23. 80, 103 *θισεν ἐν δεξιᾷ τῆς νης.* Vgl. Alloc. Chal IX, 297

3) c. 28: *Τοῖς κειμένοις καὶ τοῖς προσδεχομένοις αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ἀληθεῖς καὶ βεβαίας τὰς ὑποσχέσεις ὑπέδειξεν* — c. 18: . . *ἵνα τοῦ θανάτου καταλύσῃ τὸ κράτος . . καὶ διὰ τῆς οἰκείας ἀναστάσεως εὐαγγελίσηται τὴν πάντων ἀνθρώπων ἀνάστησιν.* — in ep. ad Hebr. 82 *μὲν τῆς οἰκείας ἐβεβαίωσε τῆς ἡμετέ σεως τὴν ἐλπίδα.* — 80, 964: *ἵνα . . κ τοῦ θανάτου τὸ πᾶσιν ἀνθρώποις π τῆς ἀν. ἀφορμήν* — 83, 260: *διὰ τῆς ο στάσεως κηρύττει τ ἀνθρώπων ἀνάστασ* ep. ad Hebr. 693,

4) c. 21: *ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει τὸν ἕνα Υἱὸν προσκυνήσωμεν* c. 32: *ἑκατέραν φύσιν* — Repr. ad 8: *ἑκατέ τὰ ἴδια λέγοντες, τὸ προσκυνοῦμεν Χρ.* -

Letzterer spricht sich endlich in seinen Streitschriften auch für den Doppelausdruck *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος* aus. „Wir nehmen zwei Naturen an“, erklärt er in dem mehrfach citierten Brief an die Klöster, „beten aber nur einen Christus an. Denn wir glauben, daß ihre Verbindung von der Empfängnis an im Schoße der Jungfrau sich vollzogen hat; deshalb nennen wir auch die Jungfrau Gottes- und Menschengebärerin“ [1]). Aus der auf diese Worte folgenden und an anderen Stellen wiederholten Erklärung des Ausdrucks *θεοτόκος* ist auch ersichtlich, daß ihn Theodoret zur Zeit der nestorianischen Wirren, wie unsere Schrift nur in uneigentlichem Sinne verstand [2]).

ὡς ἕνα προσκυνοῦμεν Υἱόν.	*ἕνα προσκυνοῦμεν Υἱὸν τὸν λαβόντα καὶ τὸ ληφθέν.* Vgl. l. c. ad 2, ep. ad mon. 1429 Pentalog. l. 2. fragm. ap. Mar. Merc. 326.

1) 83, 1429. In einer Antwort an Alexander v. Hierapolis (Syn. c. 97 Mansi V, 879) erklärt er, er habe Paulus v. Emesa darüber Vorstellungen gemacht, daß er den „Aegyptiern“ die alleinige Berechtigung von *θεοτόκος* zugegeben habe.

2) Vgl. u. Schr. c. 35: *θεοτόκος . . ὡς τῆς τοῦ δούλου μορφῆς καὶ θεοῦ τὴν μορφὴν ἡνωμένην ἐχούσης* mit Repr. ad 1. 76, 393: *θεοτόκος . . διὰ τὴν πρὸς τὴν κυηθεῖσαν δούλου μορφὴν ἕνωσιν τῆς τοῦ δούλου μορφῆς* etc. Wenn nun Theodoret den Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* später preisgegeben hat, (die von ihm, wie mir feststeht, verfaßte Unionsformel der Antiochener hat nur *θεοτόκος*) und in einem Brief an Dioscur v. Alexandr. (83, 1269 f.) eine bessere Erklärung v. *θεοτόκος* gibt, so spricht dies ebensowenig gegen uns, als die vielen anderen Abweichungen der späteren Schriften von den früheren. Auffallend ist es jedoch, daß schon in der (Ende 429, oder Anfangs 430) verfaßten Gegenschrift gegen die Anathematismen Cyrills die Erklärung steht: *οὐκ ἀνθρωποτόκον, ἀλλὰ θεοτόκον τὴν Παρθένον προσαγορεύο-*

Ich übergehe weitere Berührungen zwischen
Schrift und denen Theodorets [1]), um nur noch

μεν (Repreh. ad l. 76, 393). Diese Stelle ist jedoch k
haltbar. In der jetzigen Form lautet sie: Ἐπειδὴ οὐ
(ἡ τοῦ δούλου μορφή) τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς, ἀλλὰ ναὸς
κον ἔχων τὸν θεὸν Λόγον . . ., οὐκ ἀνθρωποτόκον, ἀ
τόκον τὴν Παρθένον προσαγορεύομεν. Hier stimmt de
nicht mit dem Vordersatz, nach dem man erwartet, es
hl. Jungfrau nicht nur Menschen- sondern auch Gottes
genannt werden. Mit Sicherheit ergibt sich aber letzteres
unmittelbar Folgenden, wo Theodoret ausdrücklich erklär
den einen Namen (τὴν μὲν . . τιθέντες προσαγορίαν) n
Bildung und der Geburt aus der Jungfrau (τῇ διαπλ
μορφώσει καὶ ἑνώσει [muß κυήσει heißen; ἑνώσει ste
Gegensatz]), den andern (τὴν δέ) wegen der Verbindung de
mit der Knechtsgestalt (τῇ ἑνώσει l. c.). Dafür spricht
sprachlich nah verwandte Parallelstelle in dem späteren
die Klöster, wo die Gleichberechtigung beider Ausdrücke
wird: ἑκατερώθεν ὁ δογματίζειν ἐθέλων, πλεκέτω τῇ
τὰς προσαγορίας, δηλῶν ποῖα μὲν τῇ φύσει, ποῖα δὲ τ
προσήκει l. c. Diese muß also auch in jener Stelle urs
gestanden haben (sie lautete etwa: οὐ μόνον ἀνθρωποτόκ
καὶ θεοτόκον). Diese Korrektur bestätigt die Antwort Cy
diesen Punkt der Opposition Theodorets, woraus klar he
daß Cyrill bei Theodoret den Doppelausdruck vorfand.
Berichtigung der Erklärung Theodorets von θεοτόκος,
hinzu: „Ich halte es aber für überflüssig zu behaupten, n
sie auch ἀνθρωποτόκος nennen", und begründet seine
mit dem Satz, daß Niemand den Ausdruck θεοτόκος in
Theodoret befürchteten) Sinne von dem Ursprung der
Natur des Logos aus der Jungfrau verstehe. (Adv. Th
ad l. 396 f.). Hätte Cyrill bei Theodoret die Verwerf
ἀνθρωποτόκος gelesen, so hätte er wahrscheinlich diese
stimmung mit ihm hervorgehoben, sicher aber diese Antw
gegeben.

1) In der Beschreibung der Leiden des Herrn z. B
eine große Aehnlichkeit zwischen u. Schr. und dem Komm
Ps. 54 (80, 1268), noch größer ist sie in der Gruppie
einzelnen Begebenheiten des Lebens Christi und seiner

Punkte hervorzuheben, die mir geeignet erscheinen, das bereits gewonnene Resultat zu bekräftigen. Bei Theodoret findet sich nämlich auch die Bezeichnung *θεολογία* für die Trinitäts- und *οἰκονομία* für die Inkarnationslehre [1]), die unsere Schrift in demselben Sinne anwendet. Von größerem Belang ist der Umstand, daß die Art und Weise, wie unsere Schrift auf Schrifttexte hinweist, die sie nicht näher behandeln will, ganz identisch ist mit der entsprechenden Theodoret'schen Formel [2]). Besonders beachtenswert ist folgendes:

Der Verfasser unserer Schrift erklärt zu Beginn der Schrift *περὶ τῆς ἁγίας .. Τριάδος*, die, wie bereits bemerkt, mit der unserigen äußerlich zusammenhängt, er habe bereits in anderen *συγγράμματα* die Irrlehren „jede einzelne für sich aufgezählt, ihren trügerischen Schein zerstört und ihre Gottlosigkeit klar dargethan“ [3]). Während nun diese Notiz auf kein Werk Cyrills paßt [4]),

---

zwischen u. Schr. cc. 24. 25 und Theodorets ep. ad monast. 83, 1425 und de Provident. l. 10, 749 ff.

1) u. Schr. c. l. c. 35; — Com. in ep. ad Colon. 82, 597. 600; ad Hebr. 681. 708. etc.

2) u. Schr. c. 22: *Καὶ ἄλλας δ' ἄν τις ἐθελήσας εὕροι μυρίας μαρτυρίας ἐκ τῆς θείας γραφῆς τὸν τέλειον ἄνθρωπον κηρυττούσας.*

Haer fab. l. 5. c. 14. 83, 504: *Καὶ ἄλλας δὲ παμπόλλας ἔστιν εὑρεῖν μαρτυρίας ἐν ἑκατέρᾳ Γραφῇ τὴν .. τοῦ Σωτῆρος κηρυττούσας συγγένειαν.*

ep. 83, 1272: *Καὶ μυρίας δὲ τοιαύτας ἔστιν ἰδεῖν φωνὰς παρ' αὐτῷ, τὸν ἕνα Κύριον κηρυττούσας.* Vgl. ep. 145, 1384.

3) De Trinit. c. 3. 75, 1149: *Τὰς μὲν οὖν αἱρετικὰς βλασφημίας ἐν ἑτέροις ἤδη συγγράμμασιν διηλέγξαμεν, ἑκάστην διαλαβόντες καὶ τοῦ τῆς ἀπάτης γυμνώσαντες προκαλύμματος καὶ γυμνὴν δείξαντες τὴν ἀσέβειαν.*

4) Kard. Mai bezog sie auf den Thesaurus, in dem jedoch nicht alle Häresien, sondern nur die des Arius und Eunomius behandelt werden.

läßt sie sich auf das natürlichste auf das
dorets beziehen, welches er selbst *αἱρετικῆς*
ἐπιτομή nennt, und in dem alle Häresien
Magus an behandelt und ihre „vielgestaltigen
an den Tag gelegt werden [1]).

VI.

Kann nach dem Vorausgehenden die
Theodorets nicht in Zweifel gezogen werden
doch schwierig, festzustellen, welches Werk
wir in der fraglichen Schrift vor uns haben.
aus Marius Mercator mitgeteilten Fragment
dieser selbst als Bestandteile des fünften B
zweiten Schrift, die, wie auf grund dieser
genannten Autoren und des Zeugnisses der 5
allgemein angenommen wird [2]), Theodoret

1) Vgl. Haeret. fab. praefat. 83, 337 die ähnlic
τὴν πολυσχεθῆ τῶν αἱρέσεων γυμνώσομεν πλάνη
stellung der Häresien des Nestorius und Eutyches sind
später (?) von Theodoret hinzugefügt worden. Jene
wertvoll für die Bestimmung der Abfassungszeit dies

2) Vgl. Garnier: Auctarium Opp. Theodt.
opp. Mar. Merc. M. Pl. 48, Cave I, 408. Oudin I,
Tillemont XIV, 507, XV, 248, Ceillier XIV, 192
2. 109, Natal. Alex. V, 78, Bibl. Vet. Patr. ed.
422, Feßler II, 691. 704, Nirschl (III, 189), Alzo
— Garnier behauptete, diese 5 Bücher bildeten die a
bestehende erste Abteilung der 27 Bücher Theo
Ketzereien, die Photius ihm zuschreibt (cod. 56.
Dies bestritten Tillemont XIV, 781, Schröckh XVIII,
(opp. Theodoreti (V, 116) Fabric.—Harleß VIII, 2
jedoch positiv auszusprechen. Die Ansicht Garnier's
wieder in der R.E. [2] f. protest. Theol. v. Herzog u. P

ephesinische Synode und Cyrill verfaßt hat und die gewöhnlich als Pentalogium bezeichnet wird. Es läge daher am nächsten anzunehmen, daß unsere Schrift eben jenes fünfte, nunmehr vollständig vorliegende Buch des Pentalogiums sei, was noch dadurch bekräftigt wird, daß Garnier die von ihm angeführten noch weit längeren Stellen als Fragmente des Pentalogiums bezeichnet [1]).

Diese Annahme ist aber aus mehreren Gründen unhaltbar. Die allerdings dafür sprechende Angabe des Marius Mercator läßt sich schon deshalb nicht urgieren, weil, wie bereits bemerkt, zwei weitere von ihm mitgeteilte Fragmente desselben fünften Buches in unserer Schrift nicht vorkommen. Dazu kommt ein Zweites. Angenommen, unsere Schrift sei identisch mit dem 5. Buch des Pentalogiums, so muß die mit ihr zusammenhängende Schrift *περὶ τῆς ἁγίας.. Τριάδος* als das vierte Buch desselben Pentalogiums betrachtet werden, da der unmittelbare Anschluß der einen an die andere ausdrücklich ausgesprochen wird (vgl. unsere Schrift c. 1, 35 [2]). Dem steht aber entgegen, daß die ebenfalls von Marius Mercator überlieferten Fragmente aus dem vierten Buch des Pentalogiums (ed. Baluz. 329 f.) der Schrift ***Περὶ Τριάδος*** fremd sind, und überdies auf einen Inhalt

1) Es fragt sich jedoch, ob Garnier diesen Titel handschriftlich vorgefunden oder nur aus Marius Mercator entlehnt hat.

2) Die Zusammengehörigkeit beider Schriften bei gänzlicher Selbständigkeit einer jeden derselben ist so evident, daß nach unserer Beweisführung für die Schrift *περὶ ἐνανθρ.* zugleich auch die Autorschaft Theodorets bezüglich der ersteren *περὶ Τριάδος* feststeht. In den Stellen übrigens, wo hier die Lehre von der Inkarnation berührt wird, ist Sprache und Doctrin durchaus dieselbe, wie in uns. Schrift. Vgl. De Trinit. c. 8. M. 75, 1156 f., c. 10, 1160, c. 15, 1169 etc.

dieses vierten Buches schließen lassen, der den jener Schrift keineswegs entspricht. Das Pent ist, wie aus Marius Mercators Angabe hervorge Streitschrift; in jenen beiden Schriften heißt Gegenteil, die Häresien seien anderen Ortes berü worden, nunmehr solle nicht gegen die Häretiker ge sondern die wahre Lehre den Gläubigen vorgele den [1]). Noch weniger geht es an, in den ἑτέρο γράμμασι, auf die die Schrift über die Trinit spielt (c. 4 l. c.), gegenüber unserer obigen Er die drei ersten Bücher des Pentalogiums angede finden. Die Vorrede zu dieser Schrift verrät in Weise eine solche Zusammenhörigkeit. Sie nimm dings Bezug auf „die vielen, die aus Stolz un Ruhmsucht die Erfindungen ihres verirrten Ve der von oben inspirierten Lehre vorzögen, und v richtigen Weg abweichend, schlüpfrige und zun führende Pfade beträten." Diese Charakterisieru auf Cyrill und seine Anhänger zu beschränken höchst willkürlich. Theodoret hat vielmehr die H im Auge, da er sie ganz allgemein denen entgeg „die die königliche, von den Orthodoxen befolgte wandelten" (c. 1, 1148). Auch ist nicht einzuseh eine Schrift über die Trinität direkt gegen Cy das Ephesinum gerichtet sein soll; in diesem Pun sich kein wesentlicher Unterschied zwischen Antic und Alexandrinern und die damalige Kontrovers sich ja ausschließlich auf die Christologie.

Diese Gründe bestimmen mich von der Ang

1) De Trinit. c. 4. 75, 1149; de Incarn. c. 1. l. c

Marius Mercator abzugehen [1]) und unsere Schrift verbunden mit der ihr in der vatikanischen Handschrift voranstehenden ***Περὶ . . Τριάδος*** als ein selbständiges Werk Theodorets anzusehen. Dafür spricht außer dem Gesagten der Umstand, daß die beiden Schriften zwar aufeinander hinweisen (vgl. u. Schr. c. 1. 34. 35), von jedem anderen Werk aber unabhängig erscheinen. Einen äußeren Anhaltspunkt bietet die handschriftliche Ueberlieferung, indem wenigstens eines der Fragmente, die M. Merc. als Bestandteile des Pentalogiums bezeichnet, von Garnier in einem Pariser Kodex unter dem Titel *„Περὶ ἐνανθρωπήσεως"* vorgefunden wurde. Kombesis betitelt auch die Fragmente aus u. Schr. »de Incarnatione«, während dasjenige, das er »ex Theodoreti pentalogio« benennt u. Schr. fremd ist [2]). Endlich citiert Euthymius

1) Auf Grund derselben hat Garnier alle Fragmente *περὶ ἐνανθρ.* als Bestandtheile des Pentalogiums aufgefaßt (Auct. ed. Sch. V, 116—32), und diese Auffassung haben bisher alle Autoren geteilt. Nach Ausscheidung jedoch des nach m. Meinung zu u. Schr. Gehörigen bleiben nur wenige Fragmente übrig, die auf das Pentalog. zurückgeführt werden können. Von diesen ist wieder das größte von Combesis (l c. II, 121; abgedr. bei Galland l. c. und in M. 84, 73 ff. unrichtig zw. Fragmente aus u. Schr. eingeschaltet) mitgeteilte Stück auszuscheiden: es ist nichts anderes als die 28. These des Thesaurus v. Cyrill M. 75, 421 ff. Dsgl. ist das Fragm. *προκόπτει δὲ ἡλικίᾳ . . . σοφίας* M. 84, 88 D = Haeret. fab. l. 5. c. 13, 83, 497 B, und *οὐδὲν τούτων . . ἀνείληφε* 72 C = Eran. II, 83, 152 D. Das weitere Citat bei M. Merc. ed. Baluz. 331 und Pelagius II, M. P. l. 72, 452: Quod Dominus . . nuncupamus gehört Theodor v. M. zu. Ob die noch übrigen spärlichen Fragmente echt sind, und das Pentalogium als einheitliches Werk festgehalten werden kann, diese Fragen sind einer weiteren Untersuchung vorbehalten.

2) Die von C. benutzte catena Mazarina ist wahrscheinlich

gleichfalls „*ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγ*
älteren Schriftstellern erwähnt Gennadius (c
nach ihm Marcellinus (Chronic. ad an. 466) e
Th's. »De Incarnatione adv. Eutych. et Di
und Hebedjesu zählt unter den ins syrische
Werken Th.'s auch ein Buch ܕܡܬܒܪܢܫܘܬܐ = *ἐ*
θρωπήσεως auf [2]); am ergibigsten ist jedoch
bei Th. selbst. Im Brief an Papst Leo ep.
1317 nennt er unter anderm auch eine Sc
θεολογίας καὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως. Für
tität derselben mit u. Schr. und der mit ihr z
hängenden *Περὶ Τριάδος* spricht außer dem b
sagten die fast wörtliche Uebereinstimmung der
wie die Schwierigkeit sowohl jene als unse
Schriften mit anderen Werken Th.'s zu identi

die von Montfaucon angeführte catena in 12 prima
pita (Bibl. II, 1307). Die summarischen Angaben v.
(Paris 1883 und in Mélanges Graux S. 315) lassen
tität nicht ersehen. Die gemeinsamen Abweichungen b
und Garnier von dem Text des cod. Vat. weisen auf
tität der von beiden benutzten Hdschr. hin.

1) Die Angaben des Gennad. über Inhalt und
Tendenz dieses W. passen nicht auf u. Schr. (gegen Co
Fabricius). Nach Ceillier und Tillem. ist jene gan
wahrscheinlich hat G. den Eranistes gemeint. Theo
(M. 97, 1524) ahmt u. Schr. c. 15, 1444a nach.

2) Assemanni Bibl. Orient III 1 S. 40 der syr. co
533 des Brit. Mus. (nach Wright, Catalogue etc. II
8—9. Jahrh.) enthält ein Citat Th.'s aus einer Sc
Titel sich noch näher mit unserer Schr. berührt. E
griechische rückübersetzt: *ἐκ τοῦ λόγου περὶ τῆς τοῦ Κ*
θρωπήσεως. Syrische Uebersetzungen von Th. sind
gedruckt.

3) Die Angabe in ep. ad Euseb. Ancyr. 83, 13
einer Schr., die enthalte „*ἃ περὶ τοῦ Μονογενοῦς μεμ*

Irren wir nicht, so liegt uns also jenes bisher für verloren gehaltene Werk Th.'s [1]) nunmehr wieder vollständig vor. Aus dem genannten Brief (449 geschrieben) läßt sich zugleich entnehmen, daß die Abfassung u. Schr. vor 437 anzusetzen ist, da alle dort erwähnten Schriften nach Th.'s Erklärung vor diesem Jahre verfaßt wurden. Mit dieser Abfassungszeit steht die nahe Berührung u. Schr. mit den Streitschriften Th.'s in bestem Einklang. Auf dieselbe Zeit (näherhin 430—437) deutet auch der Umstand, daß trotz der Eingangs in Abrede gestellten polemischen Tendenz die Polemik gegen die Erben der apollinarischen Irrlehre (c. 19: *οἱ τῆς Ἀπ. ματαιολογίας κληρονόμοι*, c. 15), wofür die Antiochener Cyrill und die Väter der Synode v. Eph. hielten, die ganze Darstellung beherrscht.

---

berührt u. Schr. nicht, der Erklärung zufolge, er habe darin nicht die andern belehren, sondern sich vertheidigen wollen. Eher läßt sich ep. 130 ad Timoth. auf sie beziehen: *ἣν πρώην ἔγραψα . . . σύντομον διδασκαλίαν, ἱκανὴν οὖσαν καὶ αὐτὴν διδάξαι τὴν τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ἀλήθειαν* (1348) besonders da der Eranistes dort auch erwähnt wird. Doch ist die obige Auffassung natürlicher. Zur völligen Gewißheit wären hdschriftl. Funde aus der Schr. *περὶ Τριάδος* erwünscht. Die von Baluzius (Miscell. IV, 1 ff.) edierten Fragmente Theodt. de Trinitate stammen nicht aus derselben. Weitere Fragmente Th.'s de Trinitate sind angezeigt in den Hdschriftenkatalogen der Bibl. Medic. Laur. (Bandin. II, 600, III, 324) Coisl. (Montfaucon cod. 119), Scorial (Miller, in. 355), Bibl Nat. v. Paris (Henri Omont, Invent. som cod. 922), Lequien besaß hdschr. eine declaratio fidei de Trinitate et Incarn. Th.'s (Oriens christ. II, 932). Inedita v. Th. soll auch der Nachlaß v. Charles Graux enthalten (Mélanges S. LVI).

1) Cave, Oudin, Ceillier, Dupin, Dict. of christ. biogr. IV, 918 u. A. Die Conjectur Garniers u. A. es sei identisch mit den 5 Pseudo-athanas. Dialogen (Auctar. S. 256) kann hier um so weniger maßgebend sein, als der Verfasser der Dialoge selbst noch nicht feststeht.

Das gewonnene Resultat ist zunächst historisd
Natur. Fassen wir zum Schluß die dogmenge
Tragweite desselben ins Auge, so braucht kau
zu werden, daß bei dem gegenteiligen Res
Konsequenz des christologischen Lehrbegriffs Cyr
preisgegeben werden müssen. Von positiver B
ist der aus vorstehender Untersuchung sich ergebent
daß Theodoret wenigstens zur Zeit der nesto
Streitigkeiten die Lehre Theodors v. Mops.
Doppelhypostase Christi vertrat [1]). Die weite
ob unser Resultat auch über die spätere Ge
Christologie Th.'s Aufschluß gewährt, hängt von
fassungszeit u. Schr. ab und scheint nach Obi
neint werden zu müssen [2]).

1) Hierin gehe ich weiter als Bertram, der einen
statuiert zwischen der in ihrer früheren Gestalt nesto
Christol. Tht.'s und derjenigen Theodors (S. 91 ff.).

2) Bertrams Behauptung, Theodoret sei in der Fol
vollen kirchlichen Lehrbegriff gelangt, ist teilweis auf W
gestoßen. Vgl. Möller in D. Lit.Z. 1884, 42 u. R.E.[2]
Harnack in Theol. Lit.Z. 1883, 563 u. DG. II, 355,
1886, 88; dagegen Ztschr. f. kath. Theol. 1884, 463,
1883, 597, Theol. Lit.Blatt 1884. 20. Zu Gunsten de
kann geltend gemacht werden, daß die nach der Synode
verfaßten 5 Bücher gegen die Häresien in de Trinit.
Anscheine nach (s. oben) erwähnt werden. Es können aber u
die Ketzer bekämpfenden Schriften auch die vor 437 verfa
mischen Schriften gegen Marcioniden, Arianer, Mac
u. s. w. die ep. 82. 83. 116. 113. 145 erwähnen versta
den. Vgl. ep. 145: *αἵρεσιν ἑκάστην διαμαχόμενοι* mit
c. 4, *χώρις ἑκάστην (αἵρεσιν) διαλαβόντες*. Wie es sich
jener Controverse (worüber s. Z. mehr) verhalte, unzutreffen
falls die Bemerkung v. Harnack, es sei „die Frage nach dem
schen Standpunkte Th.'s für einen katholischen Theologen seh

II.

Rezensionen.

1.

Catalogus Bibliothecae Joannis Cardinalis Simor, Principis-Primatis Regni Hungariae, Archiepiscopi Strigoniensis. Secundum cognomina auctorum descriptus. Strigonii 1887.

Als ich im Herbst 1886 meine Fahrt auf und an der Donau bis nach Ungarn ausdehnte, hatte ich in der kirchlichen Metropole dieses Landes Gelegenheit, eine hervorragende neue Bibliothek kennen zu lernen. Bei der Kürze der Zeit, die für meinen Besuch zubemessen war, mußte ich mich auf das allgemeine beschränken, fand mich aber, sowohl was die äußere Einrichtung als die Büchersammlung anlangt, in höchstem Grade befriedigt. Bei der Aufstellung der Bücher ist nicht bloß der Raum vortrefflich verwertet, sondern zugleich auch der Benützung sorgfältige Rechnung getragen. Die Sammlung erwies sich ebenso reichhaltig als wertvoll. Insbesondere fanden sich alle bedeutenden Publikationen auf dem Gebiete der theologischen und historischen Litteratur

vor, auf die sich mein Augenmerk zunächst u
sächlich lenkte. Der ganze Reichtum der Bibli
hüllte sich mir indessen erst, als mir durch
ihres hohen Gründers der inzwischen gedruckt
zukam, ein Band von fast 57 Bogen in Lexik
Die Zahl der Bücher oder Werke beläuft sich
gefähr 40 000. Die Zahl ist allerdings nicht
wenn wir den Maßstab von größeren öffentliche
theken anlegen. Wenn wir aber in Betracht zi
die Bibliothek die Schöpfung eines einzelnen
Hrn. Fürstprimas Kardinal Simor, so werden
unsere Anerkennung und Bewunderung nicht
können.

Was den Katalog betrifft, so zerfällt er
Abteilungen. In der ersten werden in Col. 1–
Bild- und illustrierten Werke oder Opera figu
Col. 177—222 die Kodices und Inkunabeln a
Die zweite enthält unter dem Titel Opera div
Hauptbestandteil der Bibliothek; sie umfaßt 1
und mit dem Supplementum 1590 Spalten. I
der einzelnen Abschnitte ist die Reihenfolge der
die alphabetische.

Wie ich bereits früher (1887 S. 159)
wurde die erzbischöfliche Kurie nach einem
217 Jahren durch den E.B. A. von Rudna (1
von Tyrnau wieder nach Gran zurückverlegt,
die kirchlichen Institute daselbst durch die Türken
zerstört oder im Laufe der Zeit in Zerfall gerate
so war fast alles nach der Rückkehr neu he
Das Werk der Restitution ist nun im wesentli
endet, die treffliche Bibliothek des Hrn. Fü

dürfte den Schlußstein in ihm bilden. Der gedruckte Katalog soll ihre Benutzung weiteren Kreisen ermöglichen. Möge er diesen Zweck erfüllen und wissenschaftliches Streben und Leben wecken, dann werden die Mühen und Opfer, die für das Werk zu bringen waren, aufs beste belohnt werden.

Funk.

2.

1. **La Bibbia offerta da Ceolfrido** abbate al Sepolcro d. S. Pietro. codice antichissimo tra 1 superstiti delle biblioteche della Sede apostolica. Memoria di **G. B. de Rossi.** 22 p. fol. Roma 1887.

2. De l'histoire de la **Vulgate en France.** Leçon d'ouverfaite à la faculté de théologie protestante de Paris le 4 Novembre 1887 par **Samuel Berger,** secrétaire de la faculté. Paris, Fischbacher 1887. 16 S. gr. 8.

Es war schon länger bekannt, daß das Widmungsblatt des berühmten Codex Amiatinus in der Laurentiana in Florenz Eingriffe erfuhr. Bereits Bandini, der gelehrte Verfasser des Kataloges dieser Bibliothek, beschäftigte sich mit der Angelegenheit, und er setzte statt Petrus Langobardorum in der 5. Linie Servandus Latii, indem er die Handschrift auf den Schüler des hl. Benedikt, namens Servandus zurückführte. Richtiger griff die Sache neuestens der berühmte Katakombenforscher an. Er entdeckte in der Rasur der 5. Linie Spuren des Wortes Ceolfridus und fand in der Bibel die Handschrift, welche nach Bedas Zeugnis (Migne 114, 725)

der Abt C. von Jarrow 716 dem apostolische
darbrachte, oder vielmehr, da er, in Langres v
ereilt, die Gabe nicht mehr persönlich überreiche
darbringen wollte. De Rossi handelte davon
Commentatio über die Bibliothek des apostolisch
les. Vgl. Qu.-Schr. 1886 S. 656. Die Entdeck
paläographische Entdeckung ersten Ranges, wie De
nannte, fand allseitigen Beifall und alsbald ward
eine glänzende Bestätigung zu teil. Der Englän
fand nämlich in der von Giles Bd. VI veröff
anonymen Vita Ceolfridi die Dedikation der v
frid dem apostolischen Stuhl dargebrachten Bi
diese stimmt mit der des Codex Amiatinus v
überein; nur haben die Worte im ersten Pentam
andere Reihenfolge. Sie lautet:

Corpus ad eximii merito venerabile Petri
Dedicat ecclesiae quem caput alta fides
Ceolfridus Anglorum extremis de finibus abba
Devoti affectus pignora mitto mei
Meque meosque optans tanta inter gaudia pa
In caelis memorem semper habere locum

Der Codex Amiatinus ist daher anderthal
hunderte jünger, als er bisher gewöhnlich geschät
Das geringere Alter thut aber seinem innere
keinen wesentlichen Eintrag, wie de Rossi in
liegenden Abhandlung des weiteren nachweist,
Abfassung ihm das 50jährige Priesterjubiläum L
Anlaß bot. Der Schrift ist ein phototypischer
des ersten Blattes des Cod. Am. von solcher
beigegeben, daß die fraglichen Aenderungen de
erkennen sind.

2. Der Verfasser dieses Schriftchens, ein

d'ouverture, hat der Geschichte der Bibel schon mehrere Studien gewidmet. In dem vorliegenden interessanten Vortrag handelt er von der Geschichte der Vulgata in Frankreich und er verfolgt sie bis in das Zeitalter Ludwig des Heiligen. Es galt hauptsächlich, die Bemühungen um Herstellung eines reineren Schrifttextes ins Licht zu setzen, und zwei Perioden kommen hier in Betracht. Zuerst ließ sich der große Frankenkönig Karl die Aufgabe angelegen sein. Der Gelehrte, dem die Ausführung der Arbeit übertragen wurde, war Alkuin, und dessen Text liegt am reinsten im Codex Vallicellanus vor, dem nächsten Anverwandten des Codex Amiatinus. Weitere bemerkenswerte Versuche gewahren wir in der Zeit Ludwigs IX. In dem sog. Correctorium Vaticanum tritt uns ein Bibelkritiker entgegen, der in Wahrheit diesen Namen verdient. Aber zu einer besseren Ausgabe kam es nicht. Der verderbte Text behauptete sich vielmehr, und zwar um so hartnäckiger, als er in eine Ausgabe Eingang fand, die am Anfang des 13. Jahrhunderts an der Universität Paris entstand und die, hauptsächlich infolge der neuen, bis heute üblichen Kapiteleinteilung, die sie brachte, rasch zur weitesten Verbreitung gelangte, so daß sie eigentlich erst eine Vulgata, einen textus receptus begründete. Einen kritisch gereinigten Text wird erst die Ausgabe bringen, die gegenwärtig im Erscheinen begriffen ist.

Funk.

3.

1. **Geschichte der katholischen Kirche** im neunzehnten Jahrhundert. Von Dr. **H. Brück**, Prof. d. Theol. am bisch.

Seminar zu Mainz. Erster Band. Geschichte der Kirche in Deutschland, I. Mainz, Kirchheim 1887. 478 S. 8.

2. **Lehrbuch der Kirchengeschichte** für akademische Vorle und zum Selbststudium von Dr. **H. Brück.** Vierte mehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Kirchheim XV, 939 S. 8.

1. Eine Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts auf dankbare Leser rechnen. Die Zeit ist reich a schütternden und weittragenden Ereignissen. Die schen Umwandlungen, die am Anfange der Period Arm des gewaltigen Corsen herbeiführte, zogen bedeutende kirchliche nach sich. Besonders stark die deutsche Kirche betroffen. Durch die Säkulari des größten Teils ihrer reichen Besitztümer be kam sie in drückende Abhängigkeit vom Staate, u Fesseln, die ihr angelegt wurden, hielten sie in K schaft, bis sie infolge einer neuen politischen Bew allmählich gesprengt wurden.

Der Verf. war durch seine Geschichte der obe nischen Kirchenprovinz und durch seine Abhandlung die rationalistischen Bestrebungen im katholischen D land für die Aufgabe bereits vorbereitet, und ma es dem Umfange des Werkes sofort an, daß er sowo dem Stoff als mit der einschlägigen Litteratur sehr v ist. Zunächst kommt die Geschichte der Kirche in D land zur Darstellung, und der einstweilen erschiene Band geht „vom Beginn des 19. Jahrh. bis Verhandlungen, welche den Abschluß der Kon zwischen dem hl. Stuhl und den weltlichen R herbeiführten", bezw. bis zum Jahre 1816, grei

da und dort, besonders in den beiden letzten Abschnitten, die dem Unterricht und dem Kultus gewidmet sind, bereits mehrfach über jenen Termin hinaus.

Die Zeit ist eine der traurigsten Perioden der Kirchengeschichte Deutschlands und der Verf. fühlte selbst, daß seine Darstellung da und dort Befremden erregen könnte. „Wenn vielleicht," lesen wir in der Vorrede, „manchem Leser das Bild, welches in diesem Bande von der Lage der katholischen Kirche in den ersten Zeiten unseres Jahrhunderts entworfen wird, etwas zu düster vorkommen sollte, so möge er bedenken, daß die Ursache hievon einzig in den offenkundigen und unleugbaren Thatsachen zu suchen ist, deren Verschweigung oder Beschönigung ein Verrat an der Wissenschaft und an der historischen Treue und Wahrheitsliebe gewesen wäre." Das ist gewiß richtig. Aber es kommt noch ein anderes in Betracht. Die Periode ist nicht so ausschließlich, wie es durch den Verf. geschah, für sich allein zu betrachten. Sie ist ebenso zu der vorausgegangenen wie zu der nachfolgenden Zeit in Beziehung und Vergleich zu stellen, und wenn so einerseits die nicht geringen Schatten in Erwägung gezogen werden, die jener anhaften, anderseits die besseren Zustände ins Auge gefaßt werden, die, wenn auch langsam, aber doch unleugbar folgten, so erscheint die Periode alsbald in einem etwas anderen Lichte. Sie ist allerdings eine schwere Leidenszeit, sie ist aber auch eine Durchgangsperiode zu einer besseren Zeit und sie will auch nach dieser Seite hin gewürdigt sein.

Zu einer solchen Auffassung will sich der Verf. indessen nicht recht erschwingen. Er hängt zu einseitig an den Zuständen der alten Zeit, als daß er zu einem

volleren Verständnis der besseren Seiten der n
hätte gelangen können. Demgemäß gab er
Darstellung und Würdigung der früheren kirch
hältnisse, und doch durfte und mußte man
mehrere Bände umfassenden Kirchengeschichte D
erwarten, die mit der Säkularisation beginnt.
etwa das Gericht, das mit dieser über die deu
kam, ein so ganz unverdientes gewesen sein?
nahme ist schon an sich unwahrscheinlich, da
Strafen von Gott nicht ohne Schuld über di
verhängt werden. Ihre Unrichtigkeit ist auch
zu erweisen. Bekanntlich erklärte auch der
Pacca, daß die Säkularisation schließlich ni
Unglück für die Kirche zu betrachten sei, und
ist aus einem doppelten Grund bemerkenswer
weil der Kirchenfürst die früheren kirchlicher
Deutschlands aus eigener Erfahrung kannte, u
weil es zu einer Zeit abgegeben wurde, wo d
gangsperiode noch nicht vorüber war; denn
schon damals eine solche Ansicht aussprechen
darf man sie heutzutage mit noch größerer E
heit vertreten. B. sucht sie allerdings zu w
Aber die Gründe, die er vorbringt, sind sichtl
scheinig; sie betreffen mehr Aeußerlichkeiten und
keiten als die Sache selbst.

Vermag das Werk unter dem gedachten
punkt weniger zu befriedigen, so weist es an
deren Seite doch soviele Vorzüge auf, daß e
achtung zu empfehlen ist. Für die Fortsetzung
mit Interesse entgegensehen, darf wohl noch d
ausgesprochen werden, das Litteraturverzeichn

etwas vollständiger werden. So sucht man das wiederholt mit den Worten „Döllinger VIII“ angeführte Werk in demselben vergeblich.

2. Die 2. und 3. Auflage der K.-G. von B. wurde 1878 S. 537—544 und 1885 S. 525 angezeigt. Die jetzt vorliegende 4. Aufl. kündigt sich wiederum als verbesserte und vermehrte an, und mit Recht. Die bessernde Hand ist an zahlreichen Stellen bemerklich; für die Vermehrung sprechen die 15 Seiten, welche die neue Aufl. gegenüber ihrer Vorgängerin mehr hat. Daß ich über Plan und Aufgabe eines Lehrbuches der K.-G. etwas abweichende Ansichten habe, wurde schon bei Besprechung der 2. Aufl. angedeutet, und wie ich darüber näherhin denke, zeigt mein inzwischen erschienenes eigenes Lehrbuch. Der Vergleich dürfte auch zeigen, daß B. seinem Beruf als Historiker nicht immer ganz gerecht wird. Ein Punkt sei in dieser Beziehung besonders hervorgehoben. Jeder Kenner der K.-G. weiß, wie lebhaft in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters das Bedürfnis einer kirchlichen Reform empfunden, wie viel darüber verhandelt und wie wenig das Bedürfnis in jener Zeit selbst befriedigt wurde. Ich habe dem Gegenstand seiner Bedeutung entsprechend einen eigenen Paragraphen (163) in meiner K.-G. gewidmet. B. aber schließt seinen Rückblick auf die Wirksamkeit der Kirche im Mittelalter (§ 156) mit den Worten: die Kirche habe im 16. Jahrh. keiner Reformation bedurft. Daß die Kirche ihre Aufgabe im Mittelalter herrlich gelöst, wird jetzt allerdings nicht mehr gesagt, wie es früher geschehen war. Aber auch jener Satz ist entschieden unhaltbar. Oder sollte der Ruf nach einer Reform im

14. und 15. Jahrhundert und zwar nach
matio ecclesiae in capite et in membris
so laut und so anhaltend erhoben worden
die kirchliche Reform nicht eine der Hauptai
Konzils von Trient, und liefert dieses für
digkeit einer kirchlichen Reformation im 16.
somit nicht schon durch seine Thatsächlichkeit
fechtbarsten Beweis? B. setzt allerdings bei:
schen. Das Wort hat aber für die Sache off
zu bedeuten. Oder sind die kirchlichen Oberen
man die kirchliche Reform erwartete, etwa
schen? Gegen den Satz erheben sich also die
Bedenken. Ich gebe mich aber der Hoffnun
Hr. Verf. werde, wenn er sie ernstlich in Erw
nach Gebühr würdigen und auf Behauptunge
die, wie sie der Wahrheit nicht entsprechen,
Guten nicht dienen können. Im übrigen z
früher so auch jetzt seiner Umsicht, Gelehrs
seinem ehrlichen Streben gerne meine Anerke

4.

Das hohe Lied in dreifacher Bearbeitung von
Pfarrer in Luxemburg. Luxemburg 1887.

Der Verfasser, der sich bereits durch Erk
Buches Job (s. Literar. Rundschau 1888 N
bis 40) bekannt und verdient gemacht hat, u
mit sichtlicher Begeisterung der Deutung de
liedes, und zwar — gemäß nachträglicher
— iuxta sonum literae nach dem Vo

Ghislerius (S. 11—74); sodann in einem ersten Teile (S. 75—110) als „Prophezie auf die Kirche“, die Braut des Bräutigams Christus; endlich in einem zweiten Teile (S. 111—148) als Verherrlichung des Bundes Christi mit jeder reinen Seele als seiner Braut; woran noch im Anhange (S. 149 bis 154) eine übersetzte Paraphrase des Hohenliedes aus der Feder des großen Mystikers St. Johannes vom Kreuze sich schließt. — L. bekundet eine nicht gewöhnliche Belesenheit in den antiken und modernen Klassikern, denen er vielfach die glücklichsten Parallelen entnimmt; auch auf mystische Vorgänge im Leben eines hl. Johannes und einer hl. Johanna vom Kreuze; einer hl. Margaretha von Cortona, einer hl. Magdalena von Pazzis wird zutreffendst verwiesen. Wenn Verf. im Liede einen „Brautgesang bei Gelegenheit der Hochzeitsfeier Salomons“ (S. VI) erblickt; wenn er sohin die Braut als Typus, nicht als Allegorie faßt; so kann er neben anderen Autoritäten von gutem Klang namentlich Bossuet für Vertretung dieser Anschauung zum Zeugen aufrufen. Dennoch — im großen und ganzen — steht doch die jüdische und christliche Ueberlieferung auf seiten der rein allegorischen Fassung, gewiß mit Recht, weil die typische immerhin die von der Kirche verworfene erotische Vorstellung des Verhältnisses zwischen Salomon und Sulamith zur Unterlage und Voraussetzung hätte. Es darf ja wohl als eine aus der Hermeneutik bekannte Thatsache betrachtet werden, daß Sulamith, wenn Allegorie — eine bloße Fiktion; wenn Typus — eine wirkliche Gattin Salomons bezeichnen würde; da mag L. nun dreimal (S. XIV, XVI, XVII) und

öfter noch sein honni soit qui mal y pense n
es müßte doch vor allem dem Brevierbeter
als eine Ungereimtheit erscheinen, in jenen L
mit denen ein Gegenstand irdischer Neigung gefe
die heiligen Jungfrauen, ja selbst die heili
ihnen — Maria — zu lobpreisen. Und wenn
44. Psalm (V.), dem sogenannten compen
Hoheuliedes, zweifellos aus dem angegeben
die kirchlichen Ausleger fast ohne Ausnahme di
messianische Beziehung auf die Vermählung
seiner Kirche gegeben erachten, so ist doch be
liede selber schon durch den Text weitmehr noch
schließliche Deutung von der mystischen E
mit dem alt-, bezw. neutastementlichen Bund
boten. Zwar hat L. mit unverkennbarer Ges
und achtungswerten archäologischen Kenntnissen
literam den Charakter eines Epithalamiums
Salomons Hochzeit zu erweisen versucht; nur d
weise calah (S. XIX) anstatt callah (כַּלָּה)
die Deutung „Gekrönte" anstatt „Vollendete"
Aber wie vermöchte man sich bei einer Braut
und wäre sie auch der ärmsten Gesellschafts
sprossen gewesen, eine ungestraft bleibe
handlung durch Wächter (V, 7) zu denken?
S. 44 bemerkt hiezu L.: meretricem putar
und dann: „das alles hat die Braut nur
Aber von einem Traum steht nichts im Text
einigen Auslegern. Wie erklärte sich dann
der Brautzug durch die Wüste (III, 6)?
L. (S. 30) מִדְבָּר, ἔρημος, LXX., desert
Blumentrift erklärt, geht doch nicht an. (

"מ durch Trift übersetzen, aber doch nur im Sinne der waldlosen, unangebauten, lediglich für Kleinvieh genügenden Weidetriften; nimmer jedoch bedeutet es „die im Frühling von Millionen großer schöner . . Blumen geschmückten Haiden." Hätte sich L. nur von dem ja hinlänglich ihm bekannten Ausspruche des hl. Anselm (S. XVIII): »totus hic liber (sc. cant. cantt.) spirat amores divinos« leiten lassen! Vielleicht hätte sich dann auch ihm die Ueberzeugung aufgedrängt, es sei das Hohelied schon nach dem Literalsinne nur die poetische Verherrlichung der alttestamentlichen Theokratie — so nach der Intention Salomons; zugleich aber auch die prophetische Verkündigung des neutestamentlichen Gottesreiches der Kirche, nach den hervorstechendsten Grundzügen ihrer Geschichte — so im sens. secundo, entsprechend der Absicht des auctor primarius, des inspirierenden Gottesgeistes. Andere Deutungen: auf Maria; auf die einzelne Seele — können, bei der Einzigkeit des Originalsinnes, nur als Akkommodationen angesehen werden (vgl. meine Einleitung in die kanon. Br. d. A. Test. S. 169—178). Indes soll die vorgetragene abweichende Auffassung durchaus kein Grund sein, das in bester Absicht geschriebene Werkchen, welches eine Fülle anregender Motive enthält, nicht für weite Kreise kräftig zu empfehlen. Dummodo expediat gilt hier, in der zuversichtlichen Erwartung, der Verf. werde fortfahren, die Früchte seiner exegetischen Beschäftigungen freigebig auszuteilen!

Regensburg. Schenz.

5.

Louis de la Forge und seine Stellung im Okka
mus. Ein Beitrag zur Geschichte der Philoso
Dr. **Heinrich Seyfarth.** Gotha, Verlag von Emil
1887. Preis M. 1.60.

Mit dem Okkasionalismus vergegenwärtigt
Verfasser einen jetzt wenig mehr beachteten Sta
philosophischer Forschung. Und doch sind die o
listischen Probleme, trotz aller Schwächen und S
der Vertreter dieses Systems, ein interessantes
in der Geschichte der Philosophie. Sie sind Z
glieder, welche den Kartesianismus mit dem S
mus verbinden. Bei Kartesius werden die bei
metral entgegengesetzten Substanzen Körper un
nebeneinander gestellt und auseinander gehalt
ewig ineinander greifendes Wirken wird gescha
nicht begriffen. Bei den Okkasionalisten kom
Streben zum Durchbruch, den Zusammenhang di
den Substanzen zu ergründen und herzustellen,
sammenhang des Immateriellen, Zeit- und Ra
und des in Zeit und Raum sich bethätigenden St
zu erklären. Indessen konnten ihre gewagten un
lichen Reflexionen die Aufmerksamkeit der Zeit
nicht lange fesseln, weil bald mit Spinoza, sod
Leibnitz und schließlich mit Kant gewaltigere P
in den Vordergrund traten, welche die geistigen I
vollauf in Anspruch nahmen.

Als Vertreter des Okkasionalismus werden
lich aufgeführt Arnold Geulinx, geboren zu An
1625 und gestorben 1669 als Professor zu Leyd

der Oratorianer Nikolaus Malebranche, geboren 1638 zu Paris und gestorben 1715. Beide Männer erfreuen sich einer relativ gerechten Beurteilung; ihre Systeme sind bekannt; bedeutende Gelehrte haben sie für würdig erachtet, ihre Schriften zu besprechen; dadurch haben sie in der Darstellung der Geschichte der Philosophie ihren gesicherten Platz bekommen. Anders verhält es sich mit dem Schicksal des Mannes, den Seyfarth zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, mit Louis de la Forge. Seine Werke sind heutzutage der Nichtbeachtung und Vergessenheit verfallen, obwohl sie bei ihrer Entstehung auf weite Kreise einen tiefen Eindruck gemacht haben. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird L. d. l. F. meist noch als Vertreter des Okkasionalismus genannt, aber weder der Tag noch das Jahr seiner Geburt sind uns überliefert, noch ist uns irgend eine Mitteilung bekannt, welche etwa über das Nähere seiner Beziehungen zu Kartesius Aufschluß geben könnte. Doch besitzen wir von seiner Hand noch drei Schriftstücke:

1) seine Anmerkungen zu des Descartes Schrift de homine;

2) eine Praefatio zu seinem Hauptwerk, in qua autor ostendit consensum doctrinae S. Augustini cum sententia D. Descartes de natura animae, und

3) seinen Tractatus de mente humana, eius facultatibus et functionibus, nec non de eiusdem unione cum corpore secundum principia Renati Descartes.

Seyfarth trägt eine Ehrenschuld gegen Louis de la Forge ab, indem er nachweist, daß derselbe der erste und treueste Anhänger des Kartesius gewesen ist, daß er dessen Lehre von Körper und Geist fortgesetzt und er-

weitert hat, daß er somit als der eigentliche
des Okkasionalismus angesehen werden müsse.
wird eine Darstellung der okkasionalistischen Th
Geulinx geboten; S. 12—22; hierauf wird de
des Louis de la Forge mit zu Grundelegu
Hauptwerkes, des Tractatus de mente hum
seinen Hauptzügen skizziert; S. 24—55. Da
der Boden gewonnen, um die Bedeutung de
für die Geschichte der Philosophie würdigen zu
S. 56—59.

Die Vergleichung Geulinx' mit Louis de
führt zu dem Resultate, daß beide Philosoph
mit einander übereinstimmen, daß sie ihre Th
das Fundament des kartesianischen Dualismu
Körper und Geist sind ihnen zwei Substanzen,
entgegengesetzte, ihrem Wesen nach durchaus ve
Realitäten. Diese beiden Substanzen sind beim
vereinigt; Urheber dieser Vereinigung kann kein
sein als Gott; denn er ist der Schöpfer und
alles Existierenden. Bis hieher gehen Geulinx
la Forge auf kartesianischen Bahnen neben einan
ihre Pfade trennen sich bei der Frage: wie sind
baren Folgen dieser körperlich-geistigen Vereinig
sind Denken, Bewegung und Handlung zu erkläre
linx antwortet: Gott wirkt in seinen Kreaturen;
ist uns jeden Augenblick ein deus ex machina
Forderungen unseres Geistes körperlich zu vollzi
umgekehrt. De la Forge antwortet auf die
Frage: die einmal von Gott geschaffenen Ding
aus immanenter Kraft; er gibt also den Din
schieden eine größere Selbständigkeit; das okkasio

Problem ist ihm kein anthropologisches, sondern ein kosmologisches, vgl. S. 56.

Haben die Okkasionalisten durch ihr Philosophieren auch keine epochemachenden Resultate gewonnen, so dürfen wir gleichwohl ihr energisches und redliches Streben nicht gering achten; denn sie strebten nach Wahrheit, und ein solches Streben ist immer anzuerkennen. Ihr Problem, die Erklärung des Zusammenhangs zwischen Körper und Geist, war ein gewaltiges und ist heute noch ein ungelöstes. Weder Spinoza noch die neueren philosophischen Richtungen haben es zu ergründen vermocht; es hat die Denker teils einem einseitigen Idealismus, teils einem extremen Realismus und Materialismus in die Arme geführt. Das letzte Wort hat noch keiner gesprochen. Anerkennt man auch mit dem modernen Monismus die Natur im Geiste des Menschen und den Geist in der Natur des Menschen; faßt man die Seele auch als ein Kraftwesen, welches sowohl denkt als organisiert und beide Funktionssphären umfaßt, die leibliche und geistige, so bleiben immerhin noch Rätsel genug ungelöst, so daß nicht bloß dem Okkasionalismus, sondern auch der modernsten monistischen Seelenlehre gegenüber der sophokleische Spruch in Geltung bleibt: Vieles ist wunderbar, doch nichts wunderbarer als der Mensch.

Schließlich glauben wir die Seyfarthsche Abhandlung jedem, der sich für philosophische Fragen interessiert, empfehlen zu können. Das Schriftchen zeichnet sich aus durch methodische Forschung und durch klare, durchsichtige Darstellung. Besonders angehende Philosophen dürften sich dadurch zur Vertiefung ihrer Weltansicht und zum

selbständigen Betrieb geschichtlich philosophischer
angetrieben fühlen.

Rottweil. Prof. Dr.

6.

Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis Maioris Poen
Episcopi Varmiensis (1504—1579) et quae ad eun
sunt epistolae, tum eius orationes, legationes.
(1551—1558). Editionem curaverunt Dr. **Franc**
et Dr. **Vinc. Zakrzewski**. Cracovia 1886. (
1119.

Der erste Band der Hosiusbriefe, der in
1879 erschien, umfaßte die Briefe von 25 Jah
wird in ihnen mit den eigenen Worten des K
selbst und den seiner Freunde geschildert, wie e
Geist durch fleißiges Studium ausgebildet und
als Königlicher Sekretär die Geschäfte der Reich
besorgt habe, und wie er sodann als ernannter
von Culm und als Königlicher Abgesandter bei
schen Könige und beim Kaiser die ihm aufge
Angelegenheiten schon selbständig behandelt und
das Land Preußen und seine Diözese Culm betref
Dagegen enthält der vorliegende zweite Band di
von bloß 7 Jahren und etlichen Monaten, nämlich
Zeit an, wo Hosius, Anfang 1551, vom Kön
Bischof von Ermland ernannt und bald dara
dasigen Kapitel auch zu einem solchen postuliert
bis gegen Mitte Mai 1558, wo er seine erste
antrat.

Als Hosius nach Preußen kam, neigten

wohner dieses Landes, wenn sie gleich, außer dem Gebiete des Herzogs, nicht offen zu Luthers Lehre sich bekannten, schon hie und da stark zu derselben hin. Bald hernach aber konnte er als neuer Bischof von Ermland wahrnehmen, wie die Hinneigung zur neuen Lehre, welche bis dahin mehr bloß im geheimen bestanden, öffentlich ans Licht zu treten anfing und selbst rechtlich und öffentlich anerkannt zu werden verlangte. Bei seinen Bemühungen jedoch, der Häresie entgegenzutreten, sah er sich von allen Seiten fast jeglicher Hilfe entblößt, indem nicht bloß viele königliche Räte des Landes offen auf seiten der Lutherischen standen, sondern auch der König, Sigismund August, selbst und seine höchsten Behörden vielmehr seinen Gegnern, als ihm Gehör und Unterstützung gewährten.

Sodann waren um jene Zeit im Reiche Polen verschiedene Neuerungen auf religiösem Gebiete aufgetaucht, welche immer weiter um sich griffen. Der König aber zeigte auch hier sich denselben günstig, so daß er z. B. für sich, und desgleichen auch die Königin Katharina durch einige Zeit, die Spendung des hl. Sakraments unter beiderlei Gestalt forderte. Daher wurde Hosius nicht müde, sich mit Schreiben an den König, die Königin, die königlichen Hofprediger, Kanzler, Sekretäre und andere Hofbedienstete zu wenden, um durch sie irgendwelche Besserung zu erzielen; aber auch hier waren seine Bemühungen nur selten von einigem Erfolg.

Außerdem stand Hosius unter den Bischöfen Polens jener Zeit allein da als ein entschiedener Verteidiger des alten Glaubens und erschien zugleich unter ihnen als der einzige wissenschaftlich durchgebildete Theologe. Hatte dies nun einerseits zur Folge, daß er unter der Geist-

lichkeit des Landes das höchste Ansehen genoß, er andererseits sich dadurch bewogen, durch zal Schreiben an dieselbe bald belehrend und ermu bald aber auch warnend und bessernd auf sie einzu

Dabei ließ er es endlich auch nicht an sich selbst durch Schriften, die er ausarbeitete und dur Druck veröffentlichte, auch in weiteren Kreisen zu teidigung des Glaubens kräftig beizutragen, wie e auf Anregung der Synode von Petrikau (1551), er beigewohnt hatte, seine später berühmt gew Confessio fidei catholicae christiana herausgal auch noch unmittelbar vor seiner Romreise mit der endung einer zweiten derartigen Schrift De ex Dei verbo vollauf beschäftigt war.

Haben wir nun aus Vorstehendem erkannt Hosius im Lande Preußen und im Reiche Polen immer er zum Schutze der bedrängten Kirche thun auch treulich und redlich gethan, so können wir z daraus entnehmen, worauf im allgemeinen der der in diesem zweiten Bande mitgeteilten Briefe, Zahl beinahe 2000, sich bezieht, und wie reich di beute sein müsse, welche dieselben dem Geschichtsf in vielfachen Beziehungen zunächst rücksichtlich Pr und Polens selbst bieten.

Aber auch die Polen benachbarten Länder un zesen können aus gedachten Briefen in kultur- kirchengeschichtlicher Beziehung großen Gewinn So erfahren wir, was z. B. insbesondere Schlesie die Diözese Breslau betrifft, aus ihnen von dem Handelsverkehr, namentlich mit Tuch, der dama den schlesischen Städten Breslau, Freystadt, G

Görlitz, Grünberg, Neisse, Reichenbach, Lauban, Löwenberg und Sagan, nach Polen und Preußen bis nach Danzig und noch weiterhin bestand; und in betreff der um jene Zeit bei uns in Schlesien bestehenden kirchlichen Verhältnisse bekunden besagte Briefe, vornehmlich die Schreiben von Bonaventura Thomas, von Friedrich Staphylus und von Eustachius Knobelsdorf an Hosius, laut und deutlich, wie überaus traurig dieselben gewesen, daß der Breslauer Bischof Balthasar von Promnitz in Neisse zwar für seine Person dem katholischen Glauben zugethan, sein Hof aber „mit Luthertum ganz angefüllt“ gewesen, der dasige Pfarrer das heil. Sakrament unter beiden Gestalten ausgespendet und nicht bloß selbst sich verheiratet, sondern auch andere jüngere Geistliche verleitet habe, seinem Beispiele zu folgen, und alles dieses ungestraft unter den Augen des Bischofs, der dort selbst residierte. —

Die äußere Ausstattung des hiermit kurz angezeigten Werkes, welches vor den Briefen ein Vorwort, verschiedene Indices, Hosiusregesten und eine genealogische Tafel der Familie des Hosius und nach denselben noch zwei Appendices enthält und mit einem sehr ausführlichen Personen- und Sachregister schließt, ist nach Druck und Papier dem wertvollen Inhalte entsprechend eine vorzügliche. Es sei daher dasselbe allen Freunden der Geschichtsforschung, besonders für die sogenannte Reformationszeit, zur Anschaffung und fleißigen Benützung wärmstens empfohlen.

Dr. Soffner.

6.

Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach Evangelien dargestellt von Dr. **Joseph Grimm**, Rat u. k. o. ö. Professor der Theologie an der U Würzburg. Vierter Band. 1887. Regensburg 709 S. Auch unter dem Titel: Das Leben Jes ter Band.

Anlage und Methode dieses umfassenden Jesu haben wir in diesen Blättern wiederholt bes Wir brauchen kaum zu bemerken, daß sich dieselb in diesem Bande gleich geblieben sind. Mit imm gender Begeisterung und zunehmender Wärme der H. Verf. den äußeren und inneren Gang des Jesu, wie es sich allmählich zu dem weltersch Ereignisse in Jerusalem entwickelt. Der gläubig wird ebensoviel Belehrung aus der Lektüre schöp für seine religiöse Erbauung und sittliche Anregun lichen Gewinn ernten. Aber auch der Theolog aus der tief durchdachten Anlage und den inter Einzelausführungen manches für seine Zwecke ent können, wenn er manchmal auch wünschen möcht die einen strenger wissenschaftlich formuliert und die kürzer gefaßt sein möchten. Gerade in solchen V liegt der Grund, warum die neuesten Leben J protestantischer Feder in kurzer Zeit zwei bis dr lagen erlebt haben.

Da ich schon früher mein Urteil über die ex Methode abgegeben habe, so liegt kein Grund v dieser Anzeige auf Einzelheiten einzugehen. E auch kleinlich, sich an einzelnen abweichenden Erkl

in einem groß angelegten Werke zu stoßen. Daher will ich mich darauf beschränken, den Inhalt dieses Bandes kurz anzugeben. Er beginnt mit Luk. 13, 23 und schließt mit Luk. 22, 1—6. Demgemäß kommt der zweite Teil des Lukanischen Reiseberichtes mit seinen schönen Parabeln hier zur Darstellung. Außerdem ist die Vorbereitung auf das Leiden nach den vier Evangelien behandelt. Der ganze Stoff ist in 22 Kapitel verteilt, deren erstes die Ueberschrift hat: „Letzte werden die Ersten und Erste werden die Letzten." Das letzte Kapitel enthält „die letzte Vorbereitung des messianischen Leidens und Sterbens". Darnach wird das ganze Leben Jesu im nächsten Bande mit der Leidensgeschichte zum Abschlusse gebracht werden können. Wer weiß, welche Mühe eine solche Arbeit kostet, der wird es begreifen, daß der H. Verf. ein paar Dezennien darauf verwendete, und ihm für die schöne Gabe dankbar sein. Schanz.

7.

Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media. Dargelegt von Kardinal **Josef Pecci.** Mit Gutheißung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von **Georg Triller,** Doktor der Theologie, Domkaplan in Eichstätt. Festgabe zum 50jährigen Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. Paderborn u. Münster. F. Schöningh. 1888. 56 S.

Es ist sehr fraglich, ob es gut war, die intrikate Streitfrage zwischen den Thomisten und Molinisten wieder auf die theologische Tagesordnung zu setzen, denn die

nahezu 300jährige Geschichte derselben sollte e
klar gemacht haben, daß hier die Grenzen für di
logische Wissenschaft in der Lehre von der Gna
zuerkennen sind. Wenn die Mathematiker die V
die Quadratur des Zirkels zu finden und ein perp
mobile zu konstruieren schon längst zu den Pro
zählen, welche nur für eine theoretische Verstande
einigen Wert versprechen, so dürften auch die Th
sich nicht schämen, anzuerkennen, daß es dem mens
Geiste versagt ist, den Schleier zu heben, welchen
Weisheit über die Grundgeheimnisse des Glauben
gebreitet hat. Doch begreifen wir es, daß dur
Encyklika des h. Vaters über das Studium des h
mas die Frage aufs neue angeregt wurde, denn je
die Thomisten hierin ein Präjudiz für ihre Theor
den zu dürfen glaubten, desto eifriger mußten s
Molinisten bemühen, zu zeigen, daß der h. Thomas
ein eigentlicher Thomist sei, sondern genau betrach
Prinzipien des Molinismus vorgetragen habe. Fi
halbwegs mit der Geschichte der Theologie Vert
konnte hierüber kein Zweifel bestehen, aber die V
genommenheit wirkt bekanntlich in solchen Streit
häufig mehr als das Wissen und nicht jeder ist im s
das ganze Inventar selbst zu revidieren. In s
Nöten wandte sich ein „hoffnungsvoller junger Gel
den seitdem ein früher Tod der Wissenschaft en
hat“, an den H. Kardinal Pecci, den Bruder des
Vaters, um eine Art autoritative Entscheidung fi
zu erlangen. Vorstehendes Schriftchen enthält die
wort, welche in klarer und präziser Darstellun
Stellung des h. Thomas zu beiden Fragen darle

Wir können den Inhalt kurz dahin zusammenfassen, daß der hl. Thomas von einer praemotio oder praedeterminatio physica nichts wisse und diese die Freiheit des Willens aufhebe und daß ebensowenig von einer scientia media bei Thomas die Rede sein könne und diese überhaupt unannehmbar und unbrauchbar sei. Damit sind also beide Theorien als unzureichend dargestellt. „Mit dem Molinismus ist es vorbei“ triumphieren die Thomisten, „die praedeterminatio physica ist verurteilt“ erwidern die Molinisten. Beide haben Recht, aber beide werden das ihnen Zusagende acceptieren und das andere auf sich beruhen lassen, wie es bisher auch geschehen ist. Denn so einleuchtend auch die ruhige Darstellung der Frage ist, etwas neues ist damit doch nicht geboten. Was gegen die praedeterminatio physica wie gegen die scientia media gesagt ist, das haben andere schon oft wiederholt, ohne daß die Parteigänger davon Notiz genommen haben. Im wesentlichen wird man alles bereits bei H. v. Kuhn finden. Besonders stimmt seine Auffassung der scientia media mit der hier vorgetragenen durchaus überein. Es ist auch zu klar, daß alte Schriftstellen, von den Bewohnern von Ceila bis zu denen von Tyrus und Sidon, sich auf die gegenwärtige Stimmung der Menschen und nicht auf ihr zukünftiges Nichtverhalten beziehen, als daß dazu besondere exegetische Kunststücke nötig wären. Der Einwand von der absoluten Sicherheit des göttlichen Wissens trifft die Sache nicht, weil der Herzen- und Nierenforscher auch diese Stimmung sicher erkennen muß oder die bedingt zukünftigen, nicht wirklichen Dinge noch weniger erkennen kann. Hinsichtlich der letzteren sagt der H. Kardinal mit Recht: Da

Gott die kontingente Dinge nicht in sich, noch a
Kreaturen, noch aus ihnen selbst erkennt, so sch
sehr schwierig, ja fast unmöglich, etwas zu finden, u
er die kontingenten Dinge vorausgesehen hat.
folgt auch, daß die scientia media an sich, nich
in der Form, in welcher sie von dem vorwiegend
sichtigten Sylvester Maurus dargestellt wird, ver
wird. Nicht bloß ist gezeigt, daß dieselbe keine
abteilung der scientia visionis sein könne, sond
allgemeine Verwerfung erstreckt sich auch auf die
abteilung der scientia simplicis intelligentiae.

Daß die praedeterminatio physica in der s
Fassung mit der menschlichen Freiheit schwer z
einigen ist, wird so ziemlich allgemein zugegeben.
sowenig unterliegt es einem Zweifel, daß der h. T
weder diese noch die praemotio kennt. Aber nich
so sicher ist es, daß seine motio nicht die Grundla
die praemotio bildet. Der H. Kardinal inter
den h. Thomas jedenfalls etwas zu Ungunsten de
misten, wenn er ihm den doppelten concursus D
spricht und nur den einfachen influxus annimmt,
eine applicatio der causa secunda durch die causa
und außerdem diese beim menschlichen Willen a
einmalige und allgemeine beschränkt. Sicher hab
die Thomisten mit mehr Recht auf den h. Thom
rufen als die Molinisten. Uebrigens kann man mi
Schlußsatze des ersten Teiles einverstanden sein.
läßt sie (die Erklärung des Verfassers) ein weni
Geheimnisvollen zurück, aber gerade das macht s
weniger verdächtig, weil mehr im Einklang mit d
habenheit des Gegenstandes, der hoch über den

rungen unseres Denkens steht. Für jeden Fall ist es mir zweifellos, daß dieses die Lehre des hl. Thomas ist, und das gibt mir große Zuversicht."

Schanz.

8.

1. **Lehrbuch der Dogmatik** von Dr. **Hub. Theophil Simar,** Prof. der kath. Theologie an der Universität Bonn. Zweite verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1887. XVI und 935 S.
2. **Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis** auctore Dre. Francisco Egger, Seminarii clericalis Brixinensis Rectore. Brixinae. Weger. 1887. XV et 828 p.

An dogmatischen Lehr- und Handbüchern leiden wir gegenwärtig keinen Mangel. Seitdem die Scholastik auch in den deutschen katholischen Schulen wieder mehr gepflegt wird, hat auch die systematische Theologie einer besonderen Rücksicht sich zu erfreuen. Eine Vergleichung der neueren dogmatischen Werke mit den um einige Dezennien älteren läßt auch äußerlich den großen Unterschied in der Methode erkennen. Wenn auch nicht die streng scholastische Form gewählt wird, so tritt doch die positive und geschichtliche Begründung stark hinter die scholastisch-spekulativen Untersuchungen zurück. Besonders ist dies aber in jenen Werken der Fall, welche zugleich in der gelehrten Sprache der Scholastiker geschrieben sind, während die deutsche Sprache von selbst zur Wahrung einer gewissen Kontinuität Veranlassung gibt. Wer unter diesem Gesichtspunkte die obengenannten Lehrbücher

vergleichen will, wird bei aller sachlichen Uel
mung einen großen formellen Unterschied we
und zudem Gelegenheit haben, die Hauptbe
der neuesten katholischen Dogmatik kennen zu

1. Das Lehrbuch von Simar hat sich sein
Anlage und Darstellung nach bewährt. Zu w
Aenderungen in bezug auf Inhalt und Anla
dem H. Verfasser von keiner Seite Anlaß geb
einzelnen hat er manche formelle und sachliche
rung angebracht und insbesondere die neuere u
deutsche Litteratur mehr berücksichtigt als in
Auflage. Wie weit hierin ein Lehrbuch gehen
stets verschieden beurteilt werden können. Ein
mir indes zweifellos zu sein, nämlich, daß es
dierenden in den Stand setzen muß, in wichtigen
mit der bedeutenderen Litteratur bekannt zu
Wenn man in ausgiebigster Weise die Scholast
sichtigt, so darf man gewiß auch auf die neu
stungen aufmerksam machen. In den zahlreiche
versen Fragen hat sich der H. Verf. mit Erfolg
den Thatbestand klar und deutlich darzustellen
wahrscheinlichere Lösung zu bieten, ohne die ge
Ansicht ganz zu verwerfen. Dadurch ist dem
der nicht für eine theologische Schule gewonnen
in die kirchliche Glaubenslehre eingeführt werden
besten gedient. In der Streitfrage zwischen
misten und Molinisten hat er gleichfalls einen
eingeschlagen, der aber in der zweiten Auflage
linismus etwas näher kommt als in der ersten
Wenn ich recht gesehen habe, hat er dabei die
Zeit viel besprochene Darstellung des H. Kardin

nicht berücksichtigt. Vielleicht hätte er sonst das Voraus- wissen des bedingt Zukünftigen mit weniger Zuversicht dargestellt. Alle Schriftstellen, welche dafür angeführt werden, lassen sich ohne Schwierigkeit auf die scientia visionis beziehen, wie es verschiedene Theologen von je- her gethan haben. Die Väterstellen sind aber noch we- niger beweisend und können gewiß nicht für die scientia media verwendet werden. Die biblischen Beweise sind mit einer Genauigkeit geführt, wie man es in einem Lehrbuche kaum erwarten würde. Nur einen Wunsch hätten wir dabei noch auszusprechen. Es wäre billig, daß man die neueste Kritik und Exegese besser berück- sichtigen würde. Es ist doch kaum zu rechtfertigen, wenn S. 598 bemerkt wird: „Es scheint, daß sich V. 16 (Joh. 21, 16) im griechischen Texte ursprünglich die Les- art *προβάτια* statt *πρόβατα* fand" und als Beweis Bel- larmin angeführt wird, während wir heutzutage die besten Textausgaben besitzen! Ebenso werden für Luc. 22, 32 S. 645 außer Kaulen nur Maldonat und Kistemaker citiert! Die katholische Exegese bedarf allerdings noch sehr der Vervollkommnung, aber so schlecht ist sie doch nicht bestellt, wie man hieraus folgern könnte. Ein aus- führliches Sachregister erhöht die Brauchbarkeit des Buches, das wir den Theologen bestens empfehlen können.

2. Der H. Verf. macht in der Vorrede besonders darauf aufmerksam, daß sein Lehrbuch für diejenigen Zöglinge des Seminars bestimmt ist, welche im ersten scholastischen Jahre die Fundamentaltheologie und die philosophisch-theologische Propädeutik gehört haben und im zweiten Jahre die ganze spezielle Dogmatik hören müssen (absolvere coguntur). Kürze und Uebersichtlichkeit

bei inhaltlicher Vollständigkeit mußten also sei
bestreben bilden. Es war ihm außerdem meh
Verständnis als um den Beweis zu thun, w
dem h. Thomas dafür hält, daß in den S
Hauptzweck nicht in der Widerlegung des Irrt
dern in der Unterweisung der Zuhörer besteh
weise Mahnung sei namentlich bei dem Unte
Seelenhirten zu beherzigen, denn diese werden n
Uebung und zum Trost der Gläubigen „als z
windung der Gegner" ausgesendet. Wenn er
dagegen verwahrt, daß er der natürlichen Ve
der Behandlung der Dogmatik die erste, der
die zweite Rolle zuweise, so war dies nach der
auf die Scholastik überflüssig. Denn jederm
ihn doch so verstehen, daß er die sogenannte
Dogmatik mehr zurücktreten lasse. Daß dem n
ist, wird man auch in der Ausführung alsbal
Ob aber die biblische und traditionelle Bewei
wirklich nur, oder vorwiegend einem apologeti
teresse und nicht dem besseren Verständnisse de
diene, darf man billigerweise bezweifeln. Ebe
dürfte es fraglich sein, daß für den Seelsorger e
biblisches Wissen ebenso notwendig ist als eine
tive Begründung.

Der Verf. hat den Stoff in 14 Traktate
indem er die Lehre von Gott, der Trinität, der S
Erlösung und Gnade je in einem Traktate b
Die weiteren 9 Traktate sind der Sakramentenl
der Lehre von den letzten Dingen gewidmet. D
abteilungen sind durch Sektionen und Artikel
In der Einzelausführung sind je die Thesen

stellt und die Begründung aus der hl. Schrift, den Vätern, den Entscheidungen der Kirche, der Vernunft und Geschichte angereiht. Es ist also dieselbe Methode eingehalten, wie man sie in der Neuscholastik, z. B. bei Franzelin und Hurter findet. Ersterer ist auch vielfach zum Führer auserwählt, obwohl sich der Verf. in den Schulfragen nicht unbedingt für die eine oder andere ausspricht. Daß er in der Frage über das Vorherwissen des bedingt Zukünftigen Franzelin folgt, haben wir erwartet. Mit bezug auf das oben genannte Schriftchen ist es aber vielleicht interessant, die Motivierung zu hören. Er meint, die Frage sei eigentlich eine müßige, sie sei es aber doch nicht, weil es nicht an Theologen gefehlt habe, welche sie leugneten, „sicher mehr aus Vorliebe für das zum voraus angenommene System, als durch Gründe veranlaßt" (S. 54). Dann folgen die bekannten Schriftstellen, die Lehre der Väter vom Vorauswissen des Sündenfalls, die »evidens ratio« aus der Beschaffenheit des göttlichen Wissens. „Wir schließen also mit einem alten Thomisten, daß das genannte Wissen Gott abzusprechen »tutum non esse«.

Das Buch ist im ganzen flüssig geschrieben und sicher für seinen Zweck geeignet. Zahlreiche Stellen aus Augustinus und Thomas sind in den Text verwoben und lassen eine große Vertrautheit mit diesen Autoren erkennen. Die anderen Väter und Scholastiker sind freilich etwas stiefmütterlich behandelt. Wenn die Kandidaten der Theologie nicht in anderen Disziplinen besser mit dem Altertum bekannt werden, so bleibt ihr Wissen gewiß ein mangelhaftes. Denn gegenwärtig muß man mindestens den positiven Wissenschaften so viel Berechti-

gung einräumen, daß ohne sie auch das schi
sonnement mangelhaft bleibt. Freilich wird viel
trage des Lehrers anheimgestellt werden müsse
wenn doch einmal ein Lehrbuch zu Grunde ge
so empfiehlt es gewiß, auch hierin etwas r
gehen.

Auf Einzelheiten will ich nicht näher einge
Verf. zeigt fast überall, daß er den neuesten
lungen der Dogmatiker gefolgt ist. Nur ein
kann ich nicht unerwähnt lassen. Zweimal k
Verf. auf neuere Richtungen deutscher Theolog
Gnadenlehre zu sprechen. Zu der Lehre vom
bemerkt er S. 178: „Den besprochenen Irrtüme
einige neuere mehr oder weniger nahe: Hermes,
Günther, Kuhn . . Kuhn und Günther reden s
Gott notwendig dem Menschen die Gnade
müsse.“ S. 366 sagt er: „Endlich haben hinsic
Gnade geirrt: Hirscher, Hermes, Kuhn und G
Damit will offenbar eine Zensur ausgesprochen
Denn dies beweist nicht nur der Zusammenh
welchem von den dogmatischen Verirrungen die
sondern auch die Zusammenstellung. Hermes und
sind kirchlich verurteilt worden. Jeder wenig
tierte Leser, und zu diesen darf ich wohl die
des Seminars zählen, muß nun zu der Meinung
dasselbe sei bei Hirscher und Kuhn gleichfalls
Dies trifft aber bei Hirscher nur sehr beschr
Kuhn gar nicht zu. Kuhn war nicht bloß ein
dener Gegner der Hermesianer und Güntherian
dern er ist auch niemals von der kirchlichen
behelligt worden. Bezeichnenderweise wird Schi

Quelle angegeben. Dieser hätte freilich Kuhn gern zensuriert gesehen, es ist ihm aber trotz aller Anstrengungen nicht gelungen. Man mag daher Kuhns Darstellung der Gnadenlehre bekämpfen, wenn man es für gut oder notwendig findet, aber gegen eine Zusammenstellung des berühmten Namens mit solchen Namen, welche der Zensur unterliegen, müssen wir uns als Schüler Kuhns wie im Interesse der Wissenschaft verwahren.

Schanz.

8.

Bonifatius, der Apostel der Deutschen, und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. Eine historische Parallele von **Constantin Ritter von Höfler.** Prag, H. Dominicus 1887. 64 S. 8.

Als 1885 ein Aufruf zur Feier des Millenariums des Todes hl. Methodius erlassen wurde, wurden mit den Tschechen auch die Deutschen in Böhmen zur Wallfahrt nach Welehrad eingeladen, da es den beiden Slavenaposteln Cyrill und Method „vorzugsweise zu verdanken sei, daß unsere hl. Religion in unserem geliebten Vaterlande zur herrschenden, daß beide Volksstämme Kinder derselben allgemeinen Kirche geworden sind.“ Der Aufruf erregte mehrfache Unzufriedenheit. Die Verdienste der beiden Heiligen um das Christentum in Böhmen sind über Gebühr erhoben, die Verdienste der deutschen Glaubensboten damit indirekte ungebührlich herabgesetzt, und so konnte es bei der zwischen den beiden Nationalitäten bestehenden Spannung nicht leicht an Widerspruch gegen die Worte fehlen. In der That ent-

halten die Hist. polit. Blätter 1885 Bd. 96 (
eine „historische Berichtigung", und auf dies
Bd. 97 S. 120—141 eine „Entgegnung". J
der sich damit entspann, schlägt auch die
Schrift ein.

Eine Hauptfrage ist, ob der Herzog B
Böhmen die Taufe durch Methodius erhielt.
wird erst über zwei Jahrhunderte später dur
nisten Kosmas von Prag um 1100 berichte
Richtigkeit der Erzählung ließ sich um so
feln, als die Taufe auf das Jahr 894 und
eine Zeit angesetzt wird, wo der Taufende un
ling schon mehrere Jahre tot waren. Ich
zwar wegen dieses chronologischen Verstoßes
unbedingt verwerfen. Wenn es aber auch
war, der Borziwoi die Taufe spendete, so
immerhin eine starke Uebertreibung, auf ihn
die Verbreitung der christlichen Religion in
rückzuführen, davon gar nicht zu reden, daß
für die Mission in Böhmen ihm überhaupt
Seite zu stellen ist. Die Taufe des Fürst
noch nicht die Bekehrung des Volkes und
auch auf jene folgt, wie es bei den germa
slavischen Völkern meist geschah, so ist im
Spender jener Taufe noch keineswegs der
Volkes. Oder wie sollte es sonst zu erkläre
abgesehen von jener Bemerkung des Chro
mas, wie in der vorliegenden Schrift darg
alle Traditionen der älteren böhmischen
deutsche Glaubensboten hinweisen? Meth
also schwerlich als Apostel Böhmens im

des Wortes gelten; er gelangte vielmehr allem nach erst in späterer Zeit, und zwar vielleicht auf Grund der einschlägigen Notiz des Kosmas, zu dem fraglichen Ansehen, und daß die dichtende und ausschmückende Sage und Legende nicht unwirksam an ihm vorüberging, zeigt heute noch sein Officium mit den verschiedenen handgreiflich falschen Angaben, von dem uns Höfler nicht bloß im allgemeinen berichtet, sondern das Wichtigste auch im Wortlaut mitteilt. Funk.

9.

Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII und unter Elisabeth bis 1583. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Von **J. Spillmann,** S. J., VII, 171; XIV, 319 S. 8. Freiburg, Herder 1887 (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ 38—40).

Veranlassung zu dieser Arbeit gab das päpstliche Dekret vom 29. Dezember 1886, das 54 Blutzeugen, welche zur Zeit Heinrichs VIII und seiner Tochter Elisabeth in England für den katholischen Glauben in Tod gingen, die den Seligen gebührende Ehre bestätigte. Die letzten der bezüglichen Martyrer litten 1583, und demgemäß kommt von der Regierung Elisabeths nur die erste Hälfte zur Behandlung. Die zweite etwas kleinere Hälfte ist zwar reicher an Opfern, und der Seligsprechungsprozeß ist bereits eingeleitet. Ein kirchliches Urteil über die späteren Martyrer liegt aber noch nicht vor. Dieselben fielen daher noch nicht in den Bereich der Aufgabe, welche durch die Arbeit gelöst werden sollte.

Wie der Verf. selbst bemerkt, war es nicht seine

Absicht, die englische Reformation quellenm
arbeiten. Das Bild der englischen Martyrer
die Hauptsache sein, und aus dem geschichtlich
durfte nur soviel herbeigezogen werden, al
ständnis und zur Beleuchtung ihres Opfertod
lich war. Die Beschränkung verdient vollko
gung. Die Arbeit selbst, bezw. die beiden E
die sie zerfällt, indem die Martyrer der be
rungen je zusammen behandelt werden, beze
Vertrautheit mit dem Gegenstand und gew
stellung, und sie werden nicht bloß von den
Interesse gelesen werden, welche die englisch
tionsgeschichte bereits etwas näher kennen. D
wird man zwar eine Einsprache gegen die
des Verf. zu erheben haben. So dürften
kungen über den Kardinal Wolsey bezüglich
lung zur Ehescheidung Heinrichs VIII I, 13 sch
begründet bezeichnet werden, auch wenn m
gezogenen Artikel von Stevensons in The Mon
nicht kennt. Denn wenn es auch etwa richti
ich, da mir die fragliche Abhandlung nicht zug
nicht beurteilen kann, daß Wolsey „dem Köni
Rat gab, die Ehescheidung zu beantragen", so
der andern Seite doch nicht minder richtig
Kardinal und Minister die Ehescheidung, n
einmal beantragt war, nach Kräften betrieb
diesem Sachverhalt ist er von Schuld in der
heit nicht freizusprechen. Doch fallen derarti
zumal bei dem Zweck der Arbeit, nicht bes
Gewicht.

10.

1. **Die Bulle Ne pretereat** und die Rekonziliationsverhandlungen Ludwigs des Bayers mit dem Papste Johann XXII. Ein Beitrag zur Geschichte des 14. Jahrhunderts von **W. Felten**. Mit einem Anhang von Urkunden aus Trier, Koblenz und dem Vatikanischen Archive. II. Teil. Trier, Paulinus-Druckerei, 1887, VI, 287 S. 8.
2. **Robert Grosseteste**, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts. Von Dr. **J. Felten**. Freiburg, Herder 1887. VIII, 112 S. 8.

1. Der erste, 1886 S. 659 angezeigte Teil dieser Abhandlung suchte den Beweis zu führen, daß die Bulle Ne pretereat oder Quia in futurorum, welche Italien von dem Reich trennt, ein Produkt des Hofes von Neapel ist. Der jetzt vorliegende zweite Teil sucht den Beweis durch genaue Untersuchung der Verhandlungen Ludwigs d. B. und Johanns XXII in den Jahren 1330—34 zu befestigen. Denn, bemerkt der Verf. S. 3 f., „ist nicht irgend einmal die Trennung Italiens vom Imperium et regnum Alamanniae durch Johann XXII thatsächlich erfolgt, oder doch beabsichtigt gewesen, und nehmen auch diese Verhandlungen keine Rücksicht auf »Ne pretereat«, zeigt sich, daß Johann XXII auch hier die Verbindung und Zusammengehörigkeit Italiens mit dem Imperium und Regnum fest behauptet und vorausgesetzt hat, so ist erwiesen, daß »Ne pretereat« und jedes ähnliche Aktenstück nicht eine Bulle sein kann, sondern nur ein erbärmliches Machwerk von Verfassern ist, welche ihre Wünsche in That umzusetzen oder bloß zu ihrer persönlichen Freude schriftlich zu fixieren strebten, und das

dann von andern aufgenommen wurde, um n
mit ihrem eigenen Hasse gegen den Papst
Auf jenen Zeitraum aber beschränkte sich
suchung, da auch Preger in seinen „Beiträ
örterungen zur Geschichte des deutschen R
Jahren 1330—34" (Abh. d. B. Ak. d. W
Bd. 15 Abt. 2), mit dem er sich hauptsäch
andersetzt, nur in jener Zeit und den in
Verhandlungen den Einfluß der fraglicher
erst 1331 entstandenen Bulle sieht.

Ich gebe dem Verf., soweit ich aus bl
seiner Abhandlung und ohne eigene genaue
der Kontroverse urteilen kann, auch in die
der Hauptsache recht. Dagegen kann ich mit
digung des Konfliktes zwischen Ludwig u
weniger einverstanden sein. Obwohl Ludwi
Unrecht offen eingestand, alles widerrief, w
den Papst gethan hatte, und eine Buße
wollte, so soll Johann XXII nach S. 14 d
der Lage gewesen sein, ihn anzuerkennen; n
hätte er sogar ein Unrecht gethan, wenn er
je anerkannt hätte. Nur die Rekonziliation,
die Anerkennung habe daraufhin eintreten könn
nicht diese? „Ludwig war ja in Zwiespa
sein Recht mindestens sehr zweifelhaft." A
denn nicht auch andere Kaiser im Zwiespal
Kann denn der Zwiespalt bei der Wahl nich
folgenden Ereignisse gehoben werden, und n
Ludwig d. B. nicht allmählich der Fall?
hatte allzu gegen die Kirche und den Paps
um von ihr als deutscher König, vom Paps

Imperium zu vergeben und es an die deutsche Nation übertragen hatte, als römischer Kaiser und Beschützer und Vogt der Kirche anerkannt zu werden." Aber läßt sich dasselbe im wesentlichen nicht auch von Heinrich V und Friedrich I sagen? Die These steht daher schwerlich so fest, als der Verf. glaubt, und auf ihre Schwäche deuten auch die folgenden Ereignisse hin. Oder war es ohne Zusammenhang mit dem Konflikt, wenn die deutschen Fürsten die Königswahl in Bälde dem Einfluß des römischen Stuhles entzogen, und wie wollen wir diese Einschränkung der Rechte des Papsttums begreifen, wenn die Haltung der damaligen Päpste so unbedingt nur durch Recht und Gerechtigkeit bedingt war?

Johann XXII hätte somit schwerlich ein Unrecht begangen, wenn er Ludwig auf das angeführte Anerbieten anerkannt hätte. Bei den Schritten Ludwigs und den Bemühungen seiner Gegner begreift sich anderseits freilich auch sein thatsächliches Verhalten, und man kann jenes Urteil aussprechen, ohne sich in besonderen Klagen gegen den Papst zu ergehen.

2. Die zweite Schrift, von dem Bruder des Vf. der ersteren herrührend, füllt in dankenswerter Weise eine Lücke in der deutschen Litteratur aus, indem sie uns ein Bild von dem Leben und Wirken des berühmten Bischofs von Lincoln entwirft. Der Verfasser hatte, als er seine 1887 S. 679 angezeigte Monographie über Gregor IX ausarbeitete, sich mit den Briefen Grossetestes zu beschäftigen, und der Umstand, daß ihm hier ein von der herkömmlichen Darstellung sehr verschiedenes Bild entgegentrat, veranlaßte ihn zu weiteren Forschungen. Die Arbeit sei der verdienten Beachtung empfohlen. Funk.

11.

Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über Petrusbrief von Dr. theol. **Joh. Martin Usteri,** Affoltern bei Höngg und Privatdozent in Zür Teil: Die Auslegung. Zweiter Teil: Die 2 verhältnisse. Zürich, Höhr 1887. S. 349. Pr

Ohne Zweifel eine bedeutende Monogra konservativ-protestantischem Standpunkt über di tigen, in jüngster Zeit wieder viel verhandel Auffallen könnte zunächst, daß die Exegese vora wird, zumal da beide Teile nicht gleichzeitig a wurden. Wir werden die Gründe noch vernel welchen sich der Verf. gegen die Klage der K „hartnäckige Vertagung der historischen Frag fertigt. Hier können wir füglich den allgemei zuerst zur Sprache bringen und thun es mit Anerkennung, nicht bloß der Gründlichkeit u kenntnis des Briefs, sondern auch der anges letzten Lösungsversuche der petrinischen Frag wohlthuenden Besonnenheit und Vorurteilslosig

Die fast singulär dastehende, nur von Huther (auch Kühl) vertretene Adressierung de an die Judenchristen und dessen Datierung in vor Entfaltung der paulinischen Heidenmission vollem Recht als eines genügenden Beweises dargethan. Es wird aber auch die weitverbre schauung des Briefes als einer Schrift des hunderts (Verfolgung Trajans oder Domitians) bewiesene und unbeweisbare abgethan; gibt schon das den Ausschlag, daß dem Briefe zu e

denzschrift — denn als das müßte er im Fall pseudonymer Abfassung genommen werden — geradezu alles fehlt. Wenn als positives Moment für die apostolische Abfassung auch die den ganzen Brief beherrschende Parusieerwartung betont wird, so wird man damit einverstanden sein können; auf das noch elementare Bild von der Organisation der Kirche dürfte man noch weniger Gewicht zu legen geneigt sein, als der Verf. ihm beimißt, wenn man bedenkt, daß der Brief am Vorabend einer Verfolgung geschrieben ist. Daß aber letzteres der Fall und die Leidensschilderung des Briefes keineswegs so vag und farblos ist, wie der Verf. annimmt (S. 257), daß der Schreiber des Briefes mit bangen und ernstesten Befürchtungen in die Zukunft schaut, sowenig er freilich etwa bereits unter dem Eindruck der Marterszenen der neronischen Verfolgung schreibt, — darüber läßt doch der Tenor des Briefes keinen Zweifel. Voll zustimmen kann man dem Verf., wenn er die Einwände und Bedenken in Schranken weist, welche in Menge aus der angeblichen Kreuzung der apostolischen Wirksamkeit des Petrus und Paulus gezüchtet wurden, und ebenso ist er im Recht, wenn er gegen die neuerdings ausgebrochene förmliche Parallelenwut einschreitet, welche dem Brief alle möglichen Verwandtschaften, mit paulinischen Briefen, der Apokalypse, dem Jakobus-, Hebräerersten Klemensbrief und Pastor Hermä, aufnötigen wollte, lediglich um Instanzen gegen die apostolische Abfassung zu gewinnen; der gründlichen Untersuchung hält keine der konstruierten Parallelen stand, außer 1 Petr. 2, 13—17: Röm. 13, 1—5. 7 und 1 Petr. 2, 6—8: Röm. 9, 32 f., auf welche fortan man sich zu beschränken haben wird.

In der Hauptfrage nun nach dem V
Briefes anerkennt U. das hebräische Siege
geneigt, zwischen Petrus und den Brief eine
einzuschieben, den Silas; doch bekennt er, da
Gründe, die unmittelbare Autorschaft des Pe
streiten, nicht vorliegen. Die Aechtheit d
Petrusbriefes ist der Verf. geneigt „nach de
ältester und neuerer Autoritäten von unbef
servativer Richtung preiszugeben.“ Fast n
glauben, eine ebenso vorurteilslose Prüfung
Briefes würde auch die Resultate des Ver
dieser Schrift positiver gestalten; einstweilen
zu zollen, daß Holtzmanns stolzes Wort der
„wenn irgendwo, so schütze an diesem Orte n
kenntnis der Wahrheit vor der Versuchung,
sein“, ihn nicht eingeschüchtert und vor dem
Bekenntnis der Wahrheit zurückgeschreckt ha
nicht die sichere Voraussicht, daß ihm zum
von der linken Seite her kritische Fähigkeit
schaftlicher Name angezweifelt und er „kath
Unfreiheit des Denkens“ bezichtigt werden w

Am Schlusse seiner Schrift gibt U. den
warum er den Kommentar der kritischen U
vorausgeschickt habe. Er habe damit eine m
befangene Lesung des Briefes selbst wie der
als Grundlage für die Urteilbildung über die
verhältnisse erzwecken wollen. „Das ist, dünk
Ungesunde rechts und links, daß man mit ei
haften Ungeduld auf die Einleitungsfragen sich
in apologetischer, sei’s in kritischer Voreingen
und daß darüber die unbefangene Vertiefu

Inhalt und das allseitige Aufsichwirkenlassen desselben Not leidet.“ Darin ist sicher viel wahres. Nicht als ob wir die vom Verf. eingehaltene Reihenfolge als normativ und als innerlich berechtigt anzuerkennen vermöchten; aber richtig ist, daß man allmählich die kritischen Fragen, die ja selbstverständlich eine Hauptarbeit der Exegese in heutiger Zeit sein müssen, fast zur einzigen Aufgabe gestempelt hat, und daß vielfach die vorgefaßten und vorausgestellten kritischen Untersuchungen anstatt das Verständnis der Schrift zu fördern, beinahe unfähig machen, dieselbe noch mit unbefangenem Aug und offenem Sinn zu lesen. Man verbraucht zu viel Licht bei der kritischen Arbeit, für die Beleuchtung des Textes will dann fast nichts mehr übrig bleiben und doch würden vom richtig erhellten Text oft die besten Lichter auch auf die kritischen Fragen fallen. Darum mag es immerhin für die Exegese an der Zeit sein, sich zu erinnern, daß sie auch noch andere Aufgaben hat und zum Teil sicher lohnendere. Den Verf. sehen wir mit Freuden rüstig an der Arbeit, um Geist und Gedankengehalt des Briefes rein zu gewinnen und klar zur Darstellung zu bringen, auch, was wir ihm keineswegs verargen, das praktische Moment, das er im Titel ausdrücklich beigesetzt, zu fruktifizieren. Doch gräbt er bei mehr als einer Stelle nur halb in die Tiefe, und was das Praktische anlangt, so beschränkt er sich im wesentlichen auf Citate aus Kögels Predigten; so darf die praktische Aufgabe der Exegese nicht gefaßt werden, sonst muß ihr Existenzrecht in der That fraglich werden; der Exeget hat weder Predigten zu machen, noch auszuschreiben, aber die organisch mit dem Text verbundenen großen

homiletischen Gedanken und Gesichtspunkt
die praktische Verwertung herausstellen, da
Klagen über die Sterilität der Exegese und
zu exegetischem Studium vielleicht allmählich
gen kommen.

Den cruces interpretum, den Verse
und 4, 6 hat der Verf. eine eigene Mon
widmet (Hinabgefahren zur Hölle, eine Wie
der Schriftstellen 1 Petr. 3, 18—22 und 4
Höhr 1886, mit besonderer Rücksichtnahme a
von Alexander Schweizer mit gleichem Titel),
stellungen zum Teil im Kommentar modifiz
rückgenommen werden. Der Verf. ist jetzt für
liche Hadesfahrt, während er in der Mon
einem „Hingedrungensein der Kraft des Gei
bis zu den Toten mit Calvin stehengebl
Daß κηρύσσειν dem Ausdruck und Zusamme
nicht auf eine Straf- und Gerichtspredigt ge
den kann, ist sicher, ebenso daß die andere
Wortes die Möglichkeit der Rettung einiger di
zur Voraussetzung habe; aber der Verf. ge
wenn er nun κηρύσσειν nur als Heilsanb
zwar an alle Geister aus Noes Zeit verstehen
liegt in ἀπειθήσασι schon wegen des beiges
gar keine Veranlassung und Berechtigung, an e
erfolg der Predigt bei solchen zu denken, wel
Moment dieser messianischen Predigt im Ungl
harrt wären. Eine Reihe von Schwierigke
die mit dem Text sehr wohl zu vereinbarende
weg, daß der Heilserfolg der Predigt nur e
den an denen, welche zwar einst auch in den

Unglauben verstrickt gewesen, aber beim Hereinbrechen der Katastrophe Buße thaten; ihr zu Gott gekehrter Sinn ward durch die persönliche Selbstmanifestation Christi zum wahren Glauben und persönlichen Anschluß an den Erlöser fortgebildet. Was den der Erklärung so hartnäckigen Widerstand leistenden Ausdruck *συνειδή-σεως ἀγαθῆς ἐπερότημα εἰς θεόν* betrifft, so hatte der Verf. in der Monographie *συν. αγ.* als gen. subj. genommen = Ansuchen des guten Gewissens an Gott scil. um Errettung; in der Exegese kehrt er zum gen. obj. zurück und übersetzt: auf Gott gerichtetes Verlangen nach gutem Gewissen. Die eine Deutung ist so unbefriedigend als die andere, und die Motivierung: „Die Taufe kann selber solch ein Ansuchen an Gott heißen weil sie dazu berechtigt“ leuchtet gewiß ebensowenig ein wie die andere (Kesselrings): Die Taufe ist hier wohl nicht nach der Seite der sakramentalen Gnadendarbietung, sondern der sakrifiziellen Gnadenbewerbung bezeichnet“ (S. 157). Viel richtiger ist die Bemerkung des Verf., daß wie das *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου* deutlich auf das Äußerliche des Taufaktes selber anspiele, es sich nahelege, auch in der positiven Bestimmung etwas zu erblicken, was auf die Taufe selber Bezug habe (S. 157). Am meisten Klarheit wird in die Stelle die Erkenntnis und das Bekenntnis ihrer Unklarheit bringen d. h. die Erkenntnis, daß der Apostel absichtlich einer allgemeinen und dunklen Redeweise sich bedient, offenbar aus Gründen der Vorsicht. Von diesem Gesichtspunkt aus und ganz im Einklang mit des Verf. richtiger Bemerkung empfiehlt es sich am besten, in den Worten eine Hindeutung auf den Taufakt zu erblicken und zwar auf die

Fragen an den Täufling, wobei die technisch
von *ἐπερώτημα* im späteren juristischen Sp
= Kontrakt, Angelobung gar nicht beigezoge
braucht. Damit unterschiebt man nicht u
späteren Taufritus der Sakramentsspendung
lischen Zeit; denn ohne irgend eine Befragun
lings und ohne irgend eine Inpflichtnahme
wohl in Frageform, kann man sich auch die
Taufe nicht denken; an das Wort im Briefe d
seque sacramento obstringere, ne furta, n
committeret zu denken, legt sich unmittelba

Peinlich fiel uns auf, daß sowohl der
auch Huther und Bühl in den neuesten Be
des Meyerschen Handbuchs die katholische Litte
lich ignorieren, auch Hundhausens treffliche
(die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfür
Mainz, Kirchheim 1873 Band I. II), welche
protestantischen Bearbeitung sich sehen lassen
die Rez. in dies. Zeitschr. 1879, 652). So
lich auch auf diesem Friedensgebiet der Wiss
Scheidung immer schroffer werden? Wir wün
vielen Gründen bedauern. Der katholischen E
man in dieser Hinsicht Vorwürfe wahrlich n
können. — K

12.

**Die allgemeine vergleichende Religionswissenscha
mischen Studium unserer Zeit.** Akademische
von Dr. **Edmund Hardy**, a.-o. Professor der
schen Disziplinen der propädeutischen Theol

Universität Freiburg. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1887. 38 S.

Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft ist nicht an sich, sondern bis vor kurzem noch für die eigene Vertretung im Komplex der akademischen Wissenschaften in Deutschland das Mädchen in der Fremde. Betrieben wurde die neue Disziplin schon längst und mehr und mehr umfassender, eindringlicher und energischer, je weitere Wissensgebiete auf den uralten Trümmerstätten des Morgenlandes für Geschichte und Religion der alten Welt durch Entzifferung der Schrifturkunden und der in ihnen niedergelegten Sprachen der alten Kulturvölker erschlossen worden sind. Ein neuer Vertreter der umfassenden Wissenschaft legitimiert sich für den Vortrag derselben in genannter Schrift. Er hat sicher Recht, wenn er sagt, daß aus der lebendigen Einheit des Zusammenwirkens verschiedener Faktoren (deren wichtigsten wir kurz vorher genannt haben) die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft hervorgegangen ist (mit Notwendigkeit).

Die Liedersammlung des Rigveda hat zuerst über unzulängliches Material und darin begründete schwächliche und systemlose Forschung hinweggeholfen und den Ausblick in weit fernere Tiefen der alten für die Indogermanen gemeinsamen Religionsgeschichte vermittelt, als man vordem zu ahnen vermochte. Die Zeit hat dann rasch fast wunderbare Fortschritte gemacht und in den letzten Jahrzehnten hatten Vertreter fast aller europäischer Kulturvölker durch gemeinsame friedliche Arbeit gewetteifert, sich einen hohen Ruhmestitel zu verschaffen.

H. stellt an sich und seine Mitstrebende
derung strengster Objektivität der Forschung,
Apologetik noch Polemik treiben soll und si
das in die Erscheinung tretende geschichtliche
der Religionen bekümmert, demzufolge eine jed
eine relative Berechtigung hat. Dies ist an si
wert, nur wird man oft damit in die Enge ko
sich zur Abwehr gegen Uebergriffe seitens n
jektiv und ideal veranlagter Forscher genöt
Die komparative Wissenschaft drängt aber auch
und im eminenten praktischen Interesse schli
Wertvergleichung der Objekte. Dem Theolog
neue Wissenschaft ans Herz gelegt, denn sie v
nem religiösen Denken das Ingredienz einer
Auffassung und wird durch sie „nicht bloß re
pietätsvoll, sondern auch wissenschaftlich zu d
gewöhnen, und täusche ich mich nicht, so ve
eines mit dem andern aufs beste: „begeisterte
mit nüchterner sachlicher Prüfung" (S. 38). A
verstanden. Man kann dies nicht oft und e
genug sagen. Denn man hat Zeiten erlebt,
Ignoranz und selbstsüchtiger Fanatismus sich
Mantel der ausschließlichen Kirchlichkeit drapi

Der Stil im Büchlein könnte hier und
facher und lichtvoller sein. S. 25 ist der
Periode zu tief gelegt, wenn ein etwas zu lang
Satz geschlossen wird: — — „daß nicht son
Vorgang für sich genommen, als vielmehr verm
das menschliche Individuum mit andern ähnl
unähnlichen Thatbeständen, welche teils mens
wußtseinsinhalte, teils die unbewußte Außer

machen, in ursächlichem Zusammenhang steht.“ Mehr Licht!

Himpel.

13.

Bibel-Atlas. In zehn Karten, nebst geographischem Index von Dr. **Richard von Rieß,** Domkapitular in Rottenburg. Zweite, in typographischem Farbendruck neuhergestellte und erweiterte Auflage. Freiburg im Breisgau, 1887. Herdersche Verlagshandlung. 32 S. Fol.

In mustergültiger Ausstattung ist die zweite erweiterte und durchweg verbesserte Auflage des Rieß'schen „Bibelatlas“ ans Licht getreten. Es ist im wesentlichen, namentlich in der äußerlichen Gewandung, eine neue Arbeit, auf deren würdige Herstellung der verehrte H. Verfasser längere Jahre Kraft, Fleiß und einen Teil des Augenlichts geopfert hat. Hinzugekommen sind Blatt I und IV: die Karte von Aegypten zur Zeit der Pharaonen und die Karte der Euphrat- und Tigris-Länder nach den assyrischen Berichten; ferner mit Blatt VIII die vergleichende Uebersicht über die Topographie Jerusalems von der ältesten Zeit bis Mitte des 7. christlichen Jahrhunderts, nebst dem Eremus der hl. Stadt bis zum und um den Jordan zur Zeit der Blüte des christlich monachischen Lebens daselbst. Auf den oben genannten Karten der ältesten Kulturländer am Nil und Euphrat-Tigris ist geographisch ein fast überreich zu nennendes Material zu Rat gezogen und gewissenhaft verwendet worden. Veranlaßt sah sich dazu H. Verf. durch die fast unausgesetzten Berührungspunkte der Geschichte Israels seit ältesten Zeiten mit der babylonisch-assyrischen und der ägyptischen Geschichte.

Die letzten vier Jahrzehnte haben nun
haftes Material für Geschichte, Archäolog
zum mindesten auch Geographie jener Län
gestellt, daß man endlich sicheren Boden a
bieten unter die Füße bekommen hat und
Israels in ihren verschiedenen Perioden
neuem überraschendem Lichte von dorther
aufgehellt sieht. Auch dem Kirchenhistori
forscher des Mönchstums auf palästinische
in Blatt VIII eine schöne Gabe gereicht, w
Bild der Veränderungen, die Jerusalem v
dischen Zeit an bis ins 7. christliche Jahrh
gemacht hat, die heiligen Orte innerhalb d
die klösterlichen Stätten ihres Eremus bis
aus den frühesten Perioden des Christent
gegeben finden. Sie gingen unter dem
Araber und der gewaltsamen Ausbreitung i
zu Grunde. Verf. hatte als Beigabe zur e
des Bibel-Atlas eine ausführlichere „Biblische
mit besonderer Berücksichtigung der Vulg
bezug auf die für biblische Geographie Pal
tigen Schriftsteller des Altertums bearbeitet.
haltigere „Biblische Geographie“ behält ihr
Ergänzung zu dem mit der zweiten Auflag
verbundenen geographischen Index, der, c
beitet, nichtsdestoweniger auf 32 Folioseite
lich biblisch geographischen Namen nebst den
graphie Palästinas wichtigen Ortsbezeichnun
griechischen und römischen Ortsbezeichnunge
griechischen und römischen Profanscribenten, a
Flavius, den Talmudisten und den christli



stellern der ersten sechs Jahrhunderte bis zur Zeit des Chaliphates enthält. Im neuen Verzeichnis ist auch manches Material, das in der ausführlichen Biblischen Geographie zweifelhaft bleiben mußte und neuer Untersuchungen benötigt war, richtig gestellt worden.

Die Karten sind nach neuesten Hilfsmitteln, insbesondere den großartigen englischen Arbeiten, mit geübter Hand entworfen, mit größter Sorgfalt ausgearbeitet und in seltener typographischer Schönheit ausgeführt. Auch ein schon stärker mitgenommenes Auge wird noch mit relativer Leichtigkeit die Namen kleineren Druckes abzulesen vermögen.

Auch ich könnte in bezug auf den Index mancherlei, was größere Gleichförmigkeit und Konsequenz orthographischer Namensschreibungen betrifft, berühren. Die beanstandeten Dinge sind aber nicht von sonderlicher Bedeutung und von Manchen etwas schulmeisterlich hinaufgeschraubt worden.

Ich ziehe daher vor, meinen geehrten Freund, der sie schon weiß und mit wenigen Federstrichen bei einer zu erwartenden weiteren Auflage verbessern mag, damit zu verschonen und zu der schönen Arbeit, deren Durchführung und Vollendung an geistige Kraft, an Hand und Auge gleichmäßig starke Anforderungen stellte, aufrichtig zu beglückwünschen. Himpel.

Inhaltsverzeichnis

des

siebzigsten Jahrgangs der theologischen Quartals

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

